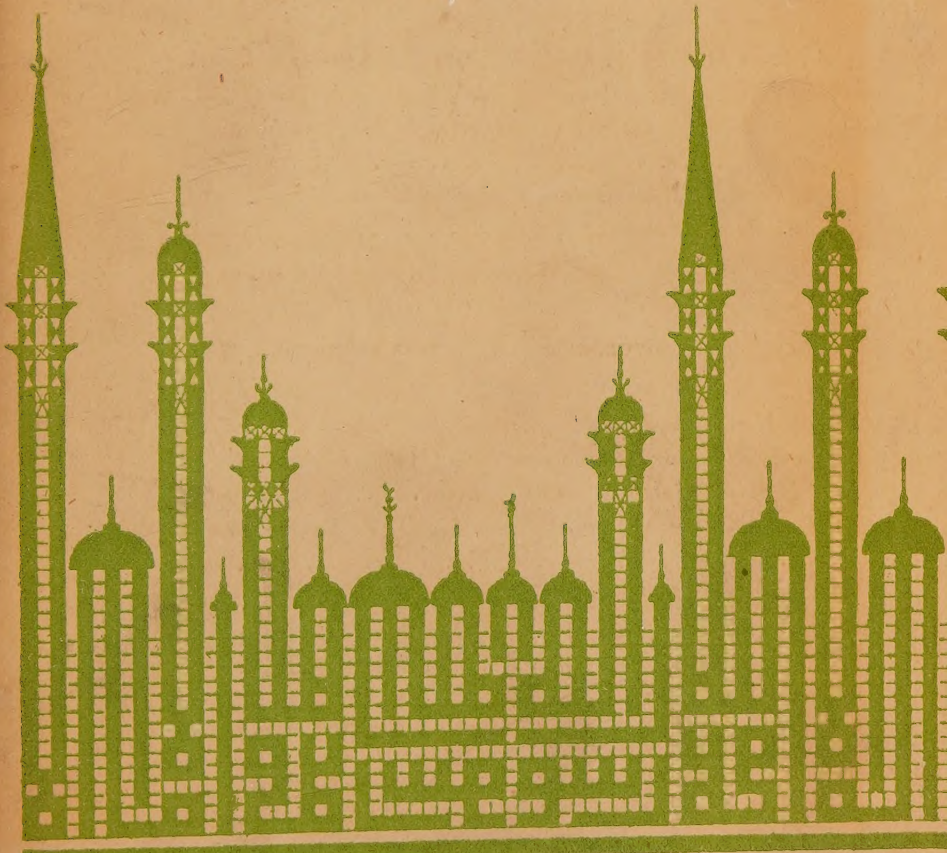
Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/al-andalus_1960_25_1

CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS
PATRONATO MENÉNDEZ Y PELAYO — INSTITUTO MIGUEL ASÍN

AL-ANDALUS

REVISTA DE LAS ESCUELAS DE ESTUDIOS ÁRAB
DE MADRID Y GRANADA



VOL. XXV MADRID - GRANADA. 1960 FASC

AL-ANDALUS

REVISTA DE LAS ESCUELAS DE ESTUDIOS ÁRABES DE MADRID Y GRANADA

VOL. XXV 1960 FASC. 1

SUMARIO

ARTÍCULOS

Manuel Alonso Alonso, S. I.: *El «Kitāb Fuṣūṣ al-Ḥikam» de al-Fārābī*.. 1

Eloy Benito Ruano: *Aportaciones de Toledo a la guerra de Granada* 41

Fernando de la Granja: *Los fragmentos en prosa de Abū Ḥafṣ ʿUmar ibn al-Šabīd* 71

David A. Griffin: *Los mozarabismos del «Vocabulista» atribuído a Ramón Martí* (conclusión) 93

CRÓNICA ARQUEOLÓGICA DE LA ESPAÑA MUSULMANA, XLVI

L. Golvin: *Note sur un décor de marbre trouvé à Madīnat al-Zahrā'*..... 171

Francisco García Romo: *Un taller escultórico de influjo hispano-musulmán en el Loire medio (antes de 1030-1050)*..... 189

Manuel Esteve Guerrero: *Nuevo hallazgo de cerámica árabe en Mesas de Asta (Jerez)*..... 200

L. T. B.: *En torno a la Alhambra*..... 203

L. T. B.: *La primera versión del epígrafe fundacional de la mezquita de Ibn ʿAdabbas en Sevilla*..... 219

L. T. B.: *Aznalfarache* = Ḥiṣn al-Faraŷ..... 222

Continúa en la p. 3 de la cubierta.

AL-ANDALUS

ISTA DE LAS ESCUELAS DE ESTUDIOS ÁRABES
DE MADRID Y GRANADA

VOLUMEN XXV
1960

DEPÓSITO LEGAL M. 546 — 1958

PRINTED IN SPAIN

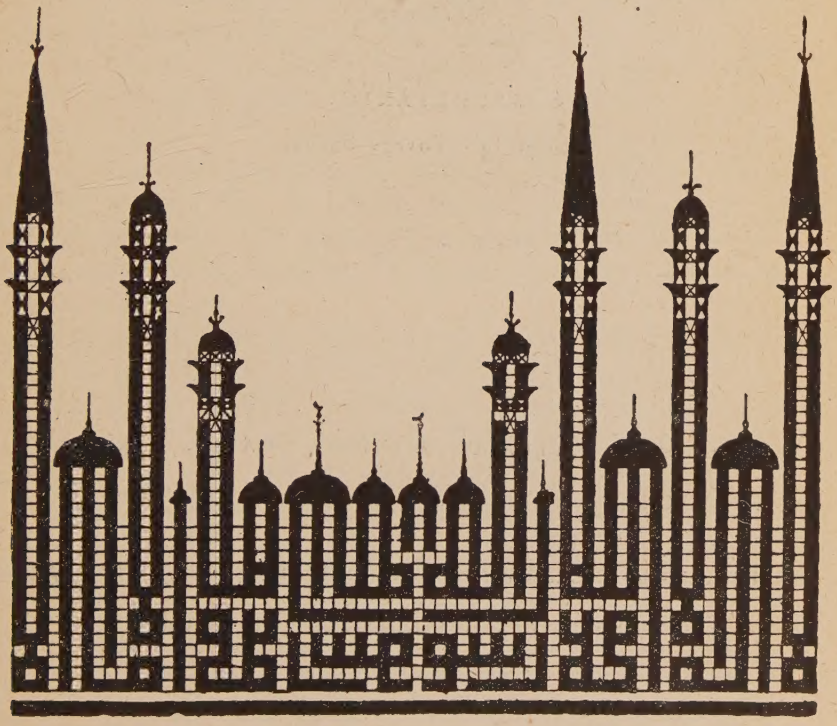
Imprenta y Editorial Maestre. Norte, 25. Tel. 2215620. Madrid - 8.

CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS
PATRONATO MENÉNDEZ Y PELAYO – INSTITUTO MIGUEL ASÍN

AL-ANDALUS

REVISTA DE LAS ESCUELAS DE ESTUDIOS ÁRABES DE MADRID Y GRANADA

VOLUMEN XXV



MADRID-GRANADA. 1960

DIRECTOR DEL «INSTITUTO MIGUEL ASÍN»:

Jaime Oliver Asín.

DIRECTOR DE LA REVISTA:

Emilio García Gómez.

REDACTORES:

Manuel Alonso, Darío Cabanelas, Fernando de la Granja, Esteban Lator, Manuel Ocaña Jiménez, Luis Seco de Lucena, Elías Terés, Leopoldo Torres Balbás, Juan Vernet.

SECRETARIO:

Leopoldo Torres Balbás.

REDACCIÓN: ESCUELA DE ESTUDIOS ÁRABES, CALLE DE SAN VICENTE FERRER, 60, PRAL. — MADRID — 10

ADMINISTRACIÓN: SECRETARÍA DEL CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS, MEDINACELI, 4. — MADRID

EL «KITĀB FUṢŪṢ AL-ḤIKAM» DE AL-FĀRĀBĪ

OFRECEMOS a los lectores de habla castellana la traducción del *Kitāb al-Fuṣūṣ*. Suele traducirse este título por *Libro de las Piedras Preciosas de la Sabiduría*. Pero al leer *piedras preciosas* mucho dudo yo que el instinto de los lectores se percate inmediatamente de la alusión a las piedras preciosas colocadas precisamente en el anillo o sortija, que es con toda exactitud lo que esa palabra significa. Sin que hubiera anillos podría hablarse de piedras preciosas. Yo la traduzco por el latinismo *Gemas de la sabiduría*, que, aunque no más precisa que lo de piedras preciosas, sin embargo ciertas gentes pueden percibir una alusión más directa al anillo, y al menos es una palabra que parece más propia: *Las Gemas de la Sabiduría* o *Las Gemas de las Ciencias*, sean gemas de anillo o gemas destinadas a otra cosa.

Este opúsculo de al-Fārābī es uno de los tratados editados en árabe por Dieterici: *Alfārābī's Philosophische Abhandlungen aus Londoner, Leidener und Berliner Handschriften herausgegeben* von Dr. Friedrich Dieterici, Leiden 1890. No es ciertamente edición muy perfecta, pero resultaron más defectuosas las ediciones de Egipto: *Maŷmūᶜat falsafat Abī Naṣr al-Fārābī*, Cairo 1907 y *Mabādiʾ al-falsafa al-qadīma*, Cairo 1910. El *Kitāb al-Fuṣūṣ* ha sido editado también en Haydarābād en 1927, a base de distintos manuscritos según parece, si hemos de juzgar por sus variantes con respecto a la de Dieterici, variantes que varias veces he preferido y las señalo con una H. Además los nos 30-50 (en Dieterici p. 72, 13-79, 16) constituyen la *Ri-*

sālat al-quwà al-insāniyya, que es una disertación atribuída por Ḥayŷī Jalīfa a Avicena, aunque no parece que deba admitirse tal atribución; pero ha sido editada con otras disertaciones del mismo Avicena en *Tisʿu Rasā'il fi-l-Ḥikma wa-l-Ṭabiʿiyyāt,* Cairo 1908. Son muchas las variantes y he prescindido de ellas. Finalmente tenemos: Horten, M., *Das Buch der Ringsteine Farabi's († 950) mit dem Kommentare des Emir Isma'il el-Hoseini al Farani* en *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters,* Münster 1906, t. V.

Muchas cosas son dignas de consideración en estas *Gemas de la Sabiduría.* Pero dos puntos merecen especialmente la atención, porque exactamente compendian los principios sistemáticos de las ideas de al-Fārābī; *la distinción entre la esencia y existencia* por una parte y *la descripción del mundo del Logos o Verbo* por otra parte.

I. En un artículo sobre *La «al-anniyya» y el «al-wuŷūd» de Avicena en el problema de esencia y existencia* [1] no solamente hemos visto el tesón y decisión con que Avicena defiende *la esencialidad* de la «al-anniyya» sino que también llamamos la atención sobre la equivalencia, al menos en la práctica, que hace entre la «al-anniyya» y la diferencia específica *(faṣl).* Creo que todo lo que en ese artículo vimos que afirma Avicena, no es más que un desarrollo de lo que en sus primeros números (1-7) nos enseña el *Kitāb al-Fuṣūṣ:* «En todas las cosas que delante nosotros existen». Por estas cosas entiende al-Fārābī los individuos concretos que normalmente distinguimos unos de otros, aun cuando los alcances del niño y de la persona menos instruída no lleguen a distinguir concretamente lo que en cada individuo pueda distinguirse. Esa variedad y distinción es lo primero que se impone. Yo no soy tú; éste no es aquél. Los conceptos que así se han formado son intuitivos y objetivos y son base en que se han de apoyar las ulteriores elucubraciones, aun las más abstractas (claro es que ni al-Fārābī ni Avicena tendrán en cuenta el misterio de la Encarnación o el de la Santísima

[1] M. Alonso Alonso, *La 'al-anniyya' y el 'al-wuŷūd' de Avicena en el Problema de esencia y existencia,* apud *Pensamiento,* 16 (1959), 375-400.

Trinidad). Lo que ahora vamos a examinar, es: si en cada una de las especies naturales y en cada uno de los individuos naturales en particular debemos admitir un solo concepto objetivo o si debemos admitir muchos conceptos objetivos, sean distintos según la realidad, o tan sólo según la razón. Al-Fārābī, aun prescindiendo de considerar las cosas de un modo absoluto y en sí mismas *(in se)* y aun dejando a un lado la consideración material y singular de las mismas *(in re)*, encuentra, en todo individuo de los que tenemos delante y se pueda imaginar, la consideración de *dos conceptos* [1] que se ofrecen al entendimiento *(consideratio in intellectu)*: la «al-māhiyya» y la «al-huwiyya».

De la «al-māhiyya» da esta definición: 'Toda esencia *(kull*

[1] En la substancia, como esencia o «al-māhiyya», y en la corporeidad, como «al-huwiyya» («al-wuŷūd», «al-anniyya»), tenemos sin duda dos conceptos. Igualmente en cuerpo y organización tenemos otro par de conceptos... Finalmente, en humanidad e individualidad tenemos también dos conceptos. La formación intelectual de todos estos pares está rectamente justificada y no hay por qué demostrarla aquí de nuevo. Baste recordar que comparando, v. gr., dos cuerpos vivos, vemos algo en que convienen (cuerpo) y algo en que difieren (vegetabilidad, sensibilidad). Ahora bien, como las leyes de la Metafísica valen también para el orden concreto y al verificarse en éste las esencias no pueden contradecirse a sí mismas, ni quebrantar las leyes que le son necesarias, bastará la vista intelectual de cualquier par de aquellos conceptos para inferir que tampoco efectuados en el orden real podrán identificarse en todo, esto es, uno no puede ser el otro *secundum idem* en todo; pero uno puede ser el otro aunque difieran *secundum aliam considerationem*. Al-Fārābī no se cuida mucho de la realización práctica. La supone. Le bastan los conceptos mismos con lo que de ellos se sigue, para descubrir la necesidad de un ser tercero en quien nuestro entendimiento tenga que rectificar la distinción que aun respecto de él se le ofrecería entre uno y otro matiz y que sea la causa de quien proceden todos los demás seres, en quienes no hay necesidad de rectificar, sino que, por el contrario, repugna que los dos matices o detalles sean en todo *idem secundum idem*. Y ya se infiere que si no lo son como conceptos, tampoco lo serán en la realidad si se reducen al acto, aunque no se diga ni pondere. Eso de que además de diferir conceptualmente también difieran adecuadamente en toda su concreción, es cuestión secundaria y que habría que resolver con el análisis de los conceptos en los seres concretos, en la esencia actual. Pero lo que está conseguido con lo menos, *a fortiori* quedará conseguido con lo más. Basta que la Necesidad de existir no pueda ser divisible de manera que *por la predicación* pueda referirse a muchas cosas (n. 7), mientras que por la predicación podamos siempre referirnos a muchas cosas creadas.

māhiyyati) es predicable de muchas cosas (singulares)' (n. 4). Es predicable, es un universal. No la considera ni *in re* ni *in se*, sino que considera *unum versus plura;* un es concepto lógico, determinable, respecto de las cosas *in re*, en individuos. Evidentemente: *a)* Aquí no se trata de una *esencia actual*, como que en particular y concretamente es aplicable a muchos numéricamente distintos que la participan de un modo idéntico. A la letra se podría traducir: 'Toda esencia es un predicable'. Se trata, pues, de la substancia segunda.— *b)* Esa «al-māhiyya» repugna en Dios que nada es determinable y a quien nada puede determinar en nada. Sin embargo, afirma universalmente *toda esencia (kull māhiyyati)*. Por esto enseña también Avicena que en Dios no hay «al-māhiyya» (*Metaph.* VIII, 4, f° 99 *ra*, 18-19; 62; etc.). Con solo eso quedamos ya advertidos de que lo que se trata en ese capítulo (y lo mismo se diga de tantos pasajes de idéntico tono) debe entenderse como encuadrado *en conceptos dentro de los predicables*, aunque el capítulo se halle en la 'Metaphysica' o en la 'Sufficientia'. — *c)* Como aquello que determina a esa «al-māhiyya», ha de ser precisamente la «al-huwiyya», ésta necesariamente tiene que ser una entidad determinante, en conformidad también con la substancia segunda, es decir, que es aquel elemento o aspecto interno por el cual la «al-māhiyya» deviene predicable de *menos* cosas en número. Pero ello ha de ser en el mismo orden: esa «al-māhiyya» es del orden abstracto, es un universal; luego así debe ser considerada su «al-huwiyya», como un universal, como un abstracto. De este modo, la «al-huwiyya» o la «al-anniyya» ha de tener diversos grados como los tiene también su «al-māhiyya»: Substancialidad, Corporeidad, Corporeidad orgánica o viva, Sensibilidad, Animalidad, Racionalidad. La «al-anniyya» o «al-huwiyya» en el último grado o escalón es la individualidad y la «al-māhiyya» en cuanto determinada por ella se suele llamar esencia o naturaleza específica. En esta frase, según acabamos de nombrar la individualidad y la naturaleza específica, es manifiesto que son dos universales, hablamos en abstracto, como los que de la esencia y existencia afirman: *en todo ser creado se distinguen realmente la esencia y la existencia* o los que dicen: *en los seres creados no se distinguen*

realmente la esencia y la existencia. Al-Fārābī, aun en este último escalón, habla así en abstracto de la «al-māhiyya» y de la «al-anniyya» o «huwiyya». Pero si suponemos la intervención de un tercer ser que las ha puesto en acto, se entenderían en concreto. Se refieren, pues, no solamente a los individuos naturales, sino también a las especies naturales [1]. De las especies naturales habla al-Fārābī, cuando para explicar la distinción de la «al-huwīyya» compara entre sí la humanidad y la corporeidad, la humanidad y la animalidad (n. 1), e igualmente cuando habla del efecto que la «al-huwiyya» produciría en el género (n. 6); etc. Tiene razón al-Fārābī: Es un hecho real que *aplicamos* a todas las cosas (aun a las que tan sólo están en nuestra mente) los conceptos de 'al-māhiyya' y 'al-huwiyya' *(consideratio in intellectu)* y evidente-

[1] Había escrito Avicena: واما ما بالطبيعة فهو كلى ما وجوده بالفعل او قوامه بالفعل عن الطبيعة بالوجود الأول كالاشخاص الطبيعية او بالوجود الثانى كالأنواع الطبيعية. Gundisalvo tradujo: «Sed quod est 'ex natura', hoc est cuius esse *(wuŷūduhu)* est in actu aut sua existentia *(qiwām)* in actu ex natura, sive sit esse primum sicut individua naturalia, sive sit esse secundum, sicut species naturales». Parece que algo se ha de enmendar o en el traductor o en los editores de esta manera: «Quod est 'ex natura', hoc universale est, cuius esse *(wuŷūdubu)* est in actu, sive sua existentia *(qiwām)* sit in actu ex natura per esse primum sicut individua naturalia, sive sit per esse secundum, sicut species naturales» *(Sufficientia,* f° 17 *va,* 57-59: India Office, 476, f° 11, 8-10). Es manifiesto que el 'esse', el 'al-wuŷūd', no se considera aquí tan sólo en la última actualidad, en los individuos naturales, sino también en otros casos conceptualmente anteriores, en las especies naturales. Otro tanto hay que decir del 'al-qiwām' de la 'existentia', reducible al acto tanto por el 'al-wuŷūd' segundo (en todas las especies naturales) como por el 'al-wuŷūd' primero (en todos los individuos naturales). Así es palmario que la palabra 'existentia' = 'al-qiwām' en el latín de Gundisalvo no tiene el significado que después de él le dieron los escolásticos. Además, si el 'al-wuŷūd' reduce al acto *(bi-l-fi'l)* al 'al-qiwām' = 'existentia', es manifiesto que esta 'existentia' llevará consigo el acto del acoplamiento, engarce o entronque de los elementos esenciales (materia y forma o como quieran llamarlos) y así por fuerza es algo anterior tanto al acto primero del individuo natural como a la última actualidad del mismo. Coincide, pues, el 'al-wuŷūd' con la 'al-anniyya' que ya conocemos: el 'al-wuŷūd' primero, propio de los individuos naturales, es la 'al-anniyya al-šajsiyya' de la *Isagoge,* mientras que el 'al-wuŷūd' segundo (propio de todas las especies naturales sin exceptuar ninguna) es la 'al-anniyya al-ḏātiyya al-muštaraka' de la misma *Isagoge* de Avicena.

mente esos conceptos los hemos antes formado sobre las cosas concretas *(in re, fī-l-ʿayān)*. Pero cree también al-Fārābī la posibilidad de error en algún caso (a veces la mente más allá de lo que le dan las cosas) o bien la posibilidad de una falsa interpretación. De ahí que en ciertos casos se deben justificar las cosas y por eso se pone a justificar la distinción entre los dos conceptos dichos. Pero en esta justificación de la «al-māhiyya» y «al-huwiyya» como distintas llega tan sólo (descendiendo por el árbol de Porfirio) hasta la distinción de la *esencia específica* y la *individualidad* (y todo queda bien probado) y con eso le basta para admitir la realidad del Ser Primero y no pasa a justificar la distinción de esos conceptos en las cosas *in re* para ver si la mente al formarlos se sostuvo en lo recto o fué más allá de lo debido. Para eso tenía que considerar la esencia *actual (extra statum possibilitatis)* y no tan sólo la esencia *predicable*: *kull māhiyyati maqūla ʿalà katīrīna*. No sólo hay que considerar la aplicabilidad *a muchos* ni tampoco debemos contentarnos con los grados superiores, sino que hay que considerar el individuo concreto.

En uno cualquiera de esos grados superiores repugna de suyo que la «al-māhiyya» y la «al-huwiyya» difieran entre sí con distinción real; pero quizás al añadir otras bases sistemáticas aparezca al menos implícita una distinción real aun en esos grados más elevados. En el último escalón como la «al-māhiyya» alfarabiana aún queda referida a muchas cosas (n. 4) y no es aún considerada como *esencia actual* y concreta sino que todavía se considera en cuanto contenida en el 'árbol de Porfirio', su «al-huwiyya» no podrá ser ya algo concreto sino algo abstracto. No hay composición de cosas que están en diverso género. Esa «al-huwiyya» así considerada no podrá ser ni la individualidad *in re* y en acto; ni tampoco podrá ser ni la primera ni la última actualidad sola. Pero ella en ese último escalón necesariamete ha de ser aquel aspecto o elemento interno por el cual la «al-māhiyya» en todo ser creado o creable queda referida *a uno sólo*, es decir, que así como la «al-māhiyya» en aquel último escalón era la esencia, ya en el orden abstracto, ya en el orden real si un tercer ser le dió actualidad, así su «al-huwiyya» corresponde, ya en un orden, ya en el otro, a la individualidad, o al supuesto (mejor di-

cho a la supositalidad según el lenguaje abstracto con que se expresan al-Fārābī y Avicena) y si se trata de seres racionales es sencillamente la personalidad; que en el orden real es *el yo* como se ve en el *De anima* de Avicena [1].

[1] Dice Avicena: «Repetamus autem id quod praediximus, scilicet, quod si subito crearetur homo expansis eius manibus et pedibus, quae ipse non videret neque contingeret neque ipsa se contingerent neque audiret sonum, nesciret quidem esse aliquod *(wuŷūd)* suorum membrorum, et tamen sciret se esse *(wuŷūd anniyyatihi)* et quia unum aliquod est, quamvis non sciret illa omnia. Quod autem non scitur non est id quod scitur *(wa-laysa al-maŷhūl bi-ʿaynihi huwa al-maʿlūm.) (De anima*, V, 7, f° 27 *rb*, 25 s). Es cosa clara que como los miembros tendrían «al-wuŷūd», aunque el hombre volente lo ignorase, del mismo modo lo tendría la 'al-anniyya', ya lo ignorase, ya lo supiese nuestro hombre. Como los miembros serían ellos mismos un *sujeto* que tendría 'al-wuŷūd', así el 'al-wuŷūd' está ahí considerado como *forma*. Del mismo modo, la 'al-anniyya' se presenta ahí como sujeto del 'al-wuŷūd' considerado consiguientemente como forma suya, mientras que ella, la 'al-anniyya', es poseedora de todo, del 'al-wuŷūd' mismo. En nuestra mente, lo que poseen tales sujetos, son formas. Pero la 'al-anniyya' no se contrapone ahí a la 'al-māhiyya'; al contrario asume, o al menos implica también, la función de la 'al-māhiyya': aquello por lo que la cosa es lo que es. Como la 'al-māhiyya' predicable (la humanidad por ejemplo) es una forma (simple o compuesta de *entibus ut quibus)*, que va, por decirlo así, en busca de sujeto (la petreidad) para de esa manera llegar a concretarse más y aun a ser algo singular, así aquí la 'al-anniyya' como sujeto metafísico se contrapone a su forma metafísica que, en expresión taxativa de Avicena, es el 'al-wuŷūd', mejor dicho lo exhibe como una de sus cosas y posesiones. Esto se confirma, desde luego, con el otro pasaje paralelo del mismo Avicena *(De anima* I, 1, f° 2 *rb*, 32 s.: en árabe, ed. Rahman, p. 16) donde en vez de 'anniyya' pone 'ḏāt': si affirmet wuŷūda ḏātihi; fī iṯbātihi liḏātihi mawŷūda; affirmabit suam essentiam (ḏātihi). Lo mismo es afirmar su 'al-anniyya' (primer pasaje dicho) que afirmar su 'al-ḏāt' (segundo pasaje) en sentido concreto y representativo de todo. Así, la 'al-anniyya' de una entidad racional ha de entenderse sencillamente *el yo*, *la persona*, mientras que el 'al-wuyūd' que se le da como propiedad y posesión, es aquello por lo que la cosa es lo que es. Dice Avicena siguiendo a al-Fārābī: 'Unaquaeque enim res (amr) habet certitudinem (ḥaqīqa) *qua est id quod est*... et hoc est quod fortasse appellamus esse proprium (al-wuŷūd al-jāṣṣ) nec intendimus per illud intentionem esse affirmativi (al-wuŷūd al-iṯbātī = la existencia real y efectiva o in *re)*. Quia verbum ens (wuŷūd) significat etiam multas intentiones, *ex quibus est certitudo qua est unaquaeque res et est sicut esse proprium* (wuŷūd jāṣṣ bihi) rei' *(Metaph.* I, 6, f° 72 *va*, 24 s. Cf. Al-Fārābī, *Al-siyāsa al-maʿdanīya*, ed. Haydarābād, p. 15; *K. fī Mabādiʾ ārāʾ ahl al-Madīna al-faḍila*, ed. Cairo, 1948, p. 9, lín. 6 s). Avicena mismo en la práctica: 'Et forma differt a privatione; quia forma est essentia per se ipsam, scilicet est additum

Nos hemos fijado hasta ahora en la relación que entre sí tienen la «al-māhiyya» y la «al-huwiyya» o «al-anniyya» en la doctrina de al-Fārābī. Detengámonos ahora en las distinciones en esa doctrina presupuestas y en las que se sobrentienden también en otros partidarios que distinguen entre la esencia y existencia.

Como nuestro conocimiento de la substancia primera, según la encontramos en la naturaleza, tiene cierta prioridad sobre el conocimiento no sólo de la substancia segunda (por eso Aristóteles comienza por aquélla), sino también sobre las partes mismas que la componen o pueden componerla, aunque, en el orden de aparecer en acto, de suyo el compuesto presuponga antes las partes que lo han de componer: del mismo modo el conocimiento de la individualidad, de la persona, según la encontramos en el mundo, se presupone según al-Fārābī anterior al conocimiento de la esencia y existencia, ya como acto primero, ya sobre todo como última actualidad imparticipable, forme ésta parte de la misma individualidad o no la forme. Primero es distinguir que unos individuos no son los otros. Eso es intuitivo y no deja ni siquiera imaginar que la «al-māhiyya» puede estar en uno y su «al-huwiyya» en otro. Por eso al-Fārābī comienza por las cosas que tenemos delante de nosotros, por las cosas que tratamos. Por eso su definición de «al-māhiyya» presupone anteriormente conocidas muchas cosas. Ni al-Fārābī ni autor alguno que yo sepa va a deducir de la distinción entre la esencia y la existencia la distinción entre

esse super esse (al-wuŷūd ʿalà al-wuŷūd) quod habet hyle... (*Sufficientia*, I, 2, f° 15 *ra*, 18 s-: en árabe, India Off. ms. 476, 5 *v*, 11 s). La hyle tendría 'al-wuŷūd' por sí misma sin la forma; el compuesto tendría dos 'al-wuŷūd'; cualquiera de esos 'al-wuŷūd' sería cierta ʿal-māhiyya bi-nafsiha' (essentia per se ipsam). Muchos absurdos, si 'al-wuŷūd' fuese la existencia contrapuesta a la esencia. Otro tanto se diga de la 'al-huwiyya' de al-Fārābī en el mismo *K. al-Fuṣūṣ* (n. 29; cf. n. 50). Este sentido del 'al-wuŷūd' a secas, o del 'al-wuŷūd al-jāṣṣ' me parece a mí coincidir con el de *ratio* en nuestros Escolásticos cuando dicen: 'Pomum enim non est *de ratione coloris*. Et ideo nihil prohibet colorem intelligi, nihil intelligendo de pomo. Similiter dico quod ea quae pertinent *ad rationem speciei* cuiuslibet rei materialis, puta lapidis... possunt considerari sine principiis individualibus quae non sunt *de ratione speciei*...'. Y ¿qué inconveniente habría en llamar *accidentales* a estos principios individuales comparados con la especie? Avicena lo hizo, como veremos, pp. 10-11. Cf. nuestra traducción, p. 17, lin. 2 s.

supuesto y supuesto. Tanto los que afirman la distinción real como los que la niegan deben presuponer que se distinguen entre sí los supuestos. Al-Fārābī y todos debemos ya presuponer que en el mundo no hay ni puede haber dos supositalidades idénticas.

Veamos si la distinción de conceptos que nos va a proponer al-Fārābī presupone otras distinciones:

Si se trata de la esencia actual, *extra statum possibilitatis* y como *ens ut quo* necesario en la estructuración de los seres concretos, he aquí que ya mencionaste los seres posibles *(extra statum possibilitatis)* para explicar uno de los extremos que entre sí opones. Así de este modo el conocimiento de la esencia actual presupone el conocimiento de la distinción entre los seres posibles y los seres necesarios. La distinción es de mucho valor para distinguir entre Dios y las criaturas. Al-Fārābī por el hecho y en el hecho mismo de observar que entre la esencia y la individualidad hay distinción de conceptos, entiende que está admitiendo y presuponiendo que hay seres posibles y seres necesarios y así infiere que hay seres a quienes hubo que dar la individualidad y la esencia y que hay un primer principio que se la dió. 'Por definición propia es, pues, la esencia efectuable *un ente posible...*' (Compárese ese n. 2 con el 1). Al probar antes (n. 1) que la individualidad no podía fluir de la esencia, es palmario que considera a ésta como efectuable y de consiguiente como ente posible. En cambio, respecto del ser necesario, del hecho de no componerse de dos conceptos distintos como los seres posibles, infiere al-Fārabī (nn. 7 s.), una serie de consecuencias importantes.

Igualmente, si se trata de la última actualidad y también si se trata del acto primero, se presupone al menos alguna actualidad anterior o se supone algún acto posterior. Pero lo notable es que en uno y otro caso se consideran como *formas* y por consiguiente se están contraponiendo a sus sujetos. Así se establece como necesaria la distinción entre forma y sujeto, donde la forma podrá significar o sola la 'al-māhiyya', o sola la 'al-huwiyya', o la composición de ambas como entes *ut quibus* y esto último es lo obvio. Ahora bien, quien abstrae de todo sujeto, abstrae también del singular; y quien abstrae del singu-

lar, abstrae también de toda actuación. En esto va implicada una porción de distinciones muy importantes. Basta leer en al-Fārābī ese conjunto de términos abstractos: «māhiyya», «huwiyya», corporeidad, animalidad, humanidad..., para percatarse de una multitud de distinciones, supuestas ya en la explicación de los conceptos de esencia y existencia, y cuya aplicación es un manantial fecundo de ideas, como aparece por todo el *Kitāb al-Fuṣūṣ*. Y todas ellas van presupuestas o implícitas desde el principio. Esto nos hace manifiesto el valor bien notable de este libro alfarabiano y para distinguir entre Dios y las criaturas quizás no reste mucha importancia a la tesis de al-Fārābī así entendida.

Como consecuencia de la distinción entre «al-māhiyya» y «al-huwiyya» y de las demás distinciones presupuestas por esa, se ha de observar, según el parecer de Avicena y al-Fārābī, que para darse *in re* y extramentalmente uno de esos géneros creados es cosa *accidental:* tal o cual supuesto, tal o cual especie. La razón es porque se da o puede darse otra especie distinta y en la especie se da o puede darse otro supuesto de esa especie. Para darse una substancia que es posible o una substancia que exige composición, no es necesario que se den espíritus creados. Basta que se den cuerpos. Y viceversa. Igualmente para que se den seres vivos, no es necesario que se den seres sensibles. Basta que se den seres vegetales para que haya vida creada. Y viceversa. Finalmente para que se den hombres, no es necesario ni algo esencial o substancial el que existan Pedro y Juan. Basta que existan Sócrates y Platón. Por eso al-Fārābī y Avicena con razón dicen que respecto de la esencia o «al-māhiyya» una «al-huwiyya» cualquiera es *accidental* (no que sea accidente físico o que sea un modificante derivado). Las especies son como los individuos del género. Puede darse una sin que se dé la otra. La especie ínfima puede darse en un individuo sin que se den otros individuos que podemos imaginar. Pero cierta especie determinada no es necesaria ni esencial para que se dé el género, como cierto individuo determinado no es necesario ni esencial para que se dé la especie. Luego, darse *in re* esa cierta especie y ese cierto individuo presupone o que la individuación provenga de la esencia, o que

exista un principio que lleve al acto tanto a la esencia como a la individuación y así queden constituídas *in re*. La «al-huwiyya» o «al-anniyya» no solamente será accidental sino un verdadero accidente físico cuando se trate de la naturaleza de un accidente físico. (Los Metafísicos hablan también de la *esencia* o *naturaleza* de tal o cual accidente físico). Esto es evidente: pero si se trata de una substancia su «al-anniyya» o «al-huwiyya» será substancia y en los grados superiores que en manera alguna pueden tener esencia actual, no se distinguirá de la «al-māhiyya» con distinción real.

Tales conceptos nos presenta al-Fārābī en los primeros números del *K. al-Fuṣūṣ*. Los hemos desarrollado a propósito de la definición: 'Toda esencia es predicable de muchas cosas'. Los hemos comprobado con otras sentencias de al-Fārābī y se pueden comprobar con otras muchas. Todas demuestran que al-Fārābī está hablando de conceptos y no de la esencia actual en sentido concreto. Dice por ejemplo: 'La esencia no es lo mismo que la existencia o individualidad ni entra ni está contenida en (los elementos exclusivos de) ésta... A su vez, tampoco la individualidad o existencia entra ni está contenida en (los elementos exclusivos de) la esencia' (n. 1). Se trata aquí de proponer la tesis misma que va a probar. Aunque prescindamos del significado de la esencia ya explicado, la sentencia es verdadera y muy exacta, si se entiende de conceptos formales y en abstracto. Pero el individuo concreto necesariamente es la reunión de *todo lo que es común a todos los individuos particulares* (humanidad o esencia) con *lo exclusivo de cada particular* (petreidad). Si, pues, se tratase (no de conceptos) sino de seres concretos la tesis misma de al-Fārābī sería falsa y en oposición con su misma doctrina cuando dice 'La esencia de un individuo cualquiera de los que la participan, no puede (ella sola) identificarse con todo lo que realmente es aquel individuo, porque, en ese caso, aquella esencia no se podría concebir sin concebir ya también a aquel individuo' (n. 5).

Si la tesis de al-Fārābī debe entenderse de la distinción entre conceptos formales y no de seres concretos, no parecerá ya extraño que en las pruebas se mencionen tantas veces los *con-*

ceptos. De aquí es que en esto no parece necesario detenerse más.

No se vaya a creer que se trata de conceptos mal formados. Los conceptos en al-Fārābī se han formado al contacto de *los seres que delante nosotros existen*, y están suscitados *por las cosas que tratamos*. Se han formado sobre los individuos reales. Su razón de ser está en las cosas consideradas *in re* (n^{os} 14, 37, 38, 50, 54, etc.). Una vez asegurado de esto, discurre a solas con sus conceptos (n. 43) admitiendo la validez de las leyes de la Metafísica para el orden de la existencia, admitiendo que las esencias verificadas en el orden físico no pueden contradecirse a sí mismas ni a las leyes que le son necesarias. Habrá, pues, en la realidad alguna distinción: real, o conceptual.

De este modo se esfuerza al-Fārābī por llegar a un principio en que se afirme sólidamente que *en todo lo que se ve y tenemos delante hay pluralidad interna*. Pero como 'omnis multitudo ab unitate procedit', necesariamente ha de existir un ser simple y principio necesario de todo lo creado. Todo ente o es compuesto de acto y potencia o es acto puro. O es posible o es necesario. La composición le encuadra entre los primeros. Por necesidad o es compuesto de sujeto y forma o es forma por sí subsistente. Por su misma esencia el acto puro es único e infinito (n. 7).

¿Se puede realmente llegar por este camino de conceptos, referentes a la esencia y a la individualidad, juntamente con las demás distinciones que esa presupone, a un primer principio, al ser necesario? Al-Fārābī responde que sí y lo mismo responderá Avicena, aunque Averroes rehusará el método por no fundarse en algo inmediatamente físico. Y he ahí en última instancia por qué Averroes discute la distinción entre la esencia y existencia. La discusión sobre esa manera de probar la existencia de Dios seguirá entre los árabes más o menos acalorada [1]. Pero si la te-

[1] En otra parte hablaremos de la discusión de Averroes contra al-Fārābī y sobre todo contra Avicena. Los mismos elementos con que estos autores pretenden explicar su posición vienen a intervenir después en el siglo XIII en la discusión entre al-Ṭūsī y al-Kātibī. (Véase P. Luciano Rubio, *Una controversia del si-*

sis de al-Fārābī no se toma aisladamente sino con todas las cosas que forman su punto de partida y con todas las demás distinciones que ella presupone y en parte hemos visto, quizás en último resultado encontramos un punto de apoyo físico y del mismo orden que el 'Omne quod movetur, ab alio movetur'. Es más; si el ser en acto y el ser en potencia no pueden identificarse *secundum idem* (y así tienen que argüir los del 'Omne quod movetur, ab alio movetur') eso proviene en todo caso de la distinción de conceptos que vamos estudiando aplicados luego al orden real. De modo que tan sólo el uno verdadero y simple sin ninguna mezcla de partes constitutivas, aun meramente conceptuales, puede proporcionarnos lo múltiple. 'Omnis multitudo ab unitate procedit' y ello en un mismo orden de cosas. Así propiamente tan sólo el único e infinito puede producir lo múltiple utilizando al menos dos cosas o dos aspectos de una misma cosa, como expondrá Gundisalvo (*De processione mundi*, ed. Bűlow, p. 20 s).

II. Otra cosa cabe preguntar aquí y es si de hecho la distinción que aquí propone al-Fārābī es distinción real adecuada de dos conceptos adecuados o si tan sólo es distinción de razón fundada en las cosas que vemos y tratamos. Ya probamos antes que propone alguna distinción.

Para responder a esto tendríamos que alargarnos mucho en exponer precisamente el segundo punto arriba indicado: *La descripción del mundo del Logos o Verbo*. Hay que averiguar, antes de responder, si al-Fārābī admite un Platonismo que por sí solo obligaría a admitir la distinción real en caso de aplicarse a la distinción entre «al-māhiyya» y «al-huwiyya». Aunque, admitido integralmente el platonismo, aquí consecuentemente debería aplicarse, quizás al-Fārābī de hecho no lo aplica y no sería el primero cuya doctrina no es del todo consecuente. Pero del platonismo de al-Fārābī hablaremos en otra ocasión.

Al mundo del Verbo o Logos se refiere en el *Kitāb al-Fuṣūṣ* con mucha frecuencia: nn. 9; 12; 13; 26; 27; 39; 43; 44; 47; 48; sin contar las veces que se contenta con aludir sin designarlo

glo XIII sobre el valor de la prueba de la existencia del ser necesario en *La Ciudad de Dios*, vols. CLXIII-IV.)

con la palabra. Al Logos lo llama *Amr* como los hebreos lo llamaban *Memra*. Y ambas palabras proceden de una misma raíz adaptada cada una en su lengua. La finalidad del Logos cuyo mundo se extiende entre el puro divino y el de la creación, es muy varia e indeterminada: tiene unas veces por objeto el ser norma ideal para la realización de las cosas; otras veces, es el instrumento operativo de la divinidad; otras veces, es el elemento interno a los seres creados que los hace inteligibles y discernibles entre sí.

Para al-Fārābī tanto el Logos mismo como sus emanaciones: el cálamo, la tabla reservada, etc., son *ángeles*. No puede uno menos de recordar que el autor del *De causis primis et secundis* también convierte en ángeles al mundo correspondiente y aun atrae blandamente a significar eso mismo tanto al *De causis* como al propio Avicena. (Cf. *De causis primis et secundis*, cap. VI; ed. de Vaux, p. 110). Quizás esta equiparación con los ángeles sea propia del arabismo y no de los griegos, ni aun de los hebreos, cuyos ángeles tienen propiedades más personales e individuales [1]. Desde luego el Logos del Antiguo testamento y *a fortiori* el del Nuevo no tienen dependencia ninguna de los Logos de los filósofos. Son éstos los que en sus elucubraciones hicieron aplicaciones menos convenientes, una vez que les fueron conocidos los libros sagrados. (Sobre el Logos o Verbo, cf. Dr. Angel Amor Ruibal, *Los Problemas fundamentales de la Filosofía y del Dogma*, t. V, cc. III y IV, nn. 83-138).

Nuestro al-Fārābī quizás admite todo el platonismo de un modo integral y eso sería lo que describe con el mundo del Verbo. Quizás no lo aplica determinadamente a la distinción entre esencia e individualidad. En otra ocasión, como ya dijimos, expondremos esto más detenidamente. Respondiendo directamente a la cuestión de si la distinción que nos ha enseñado, es distinción real o tan sólo distinción conceptual, digo que aunque ad-

[1] Sobre el 'amr' entre los musulmanes debemos también distinguir entre lo que dicen los filósofos muslimes (influídos por los autores griegos y por los rabinos judíos) y lo que enseña el Alcorán mismo. Sobre el 'amr' en el Alcorán véanse: J. M.S. Baljon, *The 'Amr of God' in the Koran* en *Acta Orientalia...*, vol. XXIII, 1-2, Hauniae, 1958. — Th. O'Shaughnessy, *The Koranic Concept of the Word of God*.

mitido integralmente el platonismo y aplicado al caso sería distinción real, sin embargo si nos atenemos a las explicaciones del principio del *Kitāb al-Fuṣūṣ*, naturalmente hay que decir que la distinción es de mera razón. Entre los grados de un predicable no puede haber distinción real: entre substancia y cuerpo, entre cuerpo y viviente, entre naturaleza y persona. Cuando la naturaleza hace de esencia y tiene *ser real* y la supositalidad hace de existencia y tiene *ser real*, esos *dos seres reales* se distinguirán realmente, aun antes de intervenir el entendimiento como dos entidades realmente distintas (aunque inseparables) y habrían formado dos conceptos adecuadamente distintos. Sin embargo esto a lo más estará implícito en otros pasajes de al-Fārābī, pero no lo está en los primeros nn. del *K. al-Fuṣūṣ*.

Con las líneas que anteceden, sólo hemos tratado de despertar la atención de los estudiosos sobre los puntos más importantes del libro que traducimos. Otros detalles hay bien notables. No pretendo explicarlo y exponerlo todo, de modo que el lector encuentre aquí un estudio perfecto. Con la traducción que damos a continuación tendrán los lectores el medio necesario para profundizar en estos y en otros temas que los buenos pensadores podrán descubrir.

KITĀB FUṢŪṢ AL-ḤIKAM

LAS GEMAS DE LA SABIDURÍA

1. En todas las cosas que delante de nosotros existen, hay esencia y hay también existencia (=individualidad =supuesto) [1].

En efecto, la esencia no es lo mismo que la existencia o indivi-

[1] Nótese que no solamente los seres que vemos con los ojos, sino que también los ángeles tienen existencia (n. 29, p. 72, 11) y tienen esencia (n. 47, p. 77, 4). Igualmente, Dios mismo posee ambas cosas (n. 52, p. 80, 8-12), pero en Dios no difieren entre sí (nn. 16 y 52; etc.). Mejor que existencia *(huwiyya)* parece que debe traducirse individualidad como concepto predicable, de algún modo, de todos los seres y menos expuesto a la atribución de una opinión determinada entre la variedad de pareceres.

dualidad, ni entra ni está contenida en (los elementos exclusivos de) ésta. Si la esencia en *hombre* fuese lo mismo que su existencia o individualidad, entonces la concepción [1] que tienes de la esencia de hombre, sería la misma que la que tienes de su existencia. Pero si el concepto [2] que corresponde a *Qué es hombre*, fuese el mismo que el que corresponde a *El hombre existe*, entonces ya de antes nos sería cosa conocida que *El hombre existía* [3]. Y uno cualquiera de los dos conceptos o aprehensiones suscitaría o evocaría un mismo juicio.

A su vez, tampoco la individualidad o existencia entra ni está contenida en (los exclusivos elementos de) la esencia. Porque, en ese caso, la existencia o individualidad sería un constitutivo sin el cual el concepto [4] de la esencia no sería perfecto ni acabado o completo. Y entonces prescindir, aun por hipótesis mental, de la individualidad o existencia en la concepción de la esencia, nos sería imposible. Además, si el concepto (y sentido relativo) de *humanidad* o de *hombre* se identificase con el de *corporeidad* y el de *animalidad* [5], entonces así como con sólo darse uno cuenta del *hombre* como tal, ya no podría dudar de que el hombre posee cuerpo, o de que el hombre es animal, puesto que eso mismo sería de lo que había antes caído en la cuenta: del mismo modo tampoco podríamos dudar de que el hombre existe de hecho y posee la individualidad. Sin embargo, las cosas no son así, sino que podemos dudar de todo eso, mientras no tengamos por establecida una prueba sensible o una demostración de tipo intelectual.

1 Habla al-Fārābī de *la concepción mental*. Supuesta la existencia de seres *in re* para formar legítimamente nuestros conceptos, trata ahora directamente del contenido de los conceptos mismos e infiere su tesis considerando los unos en frente de los otros. Véase nuestro estudio en las pp. anteriores.

2 Como la premisa mayor se basaba en conceptos, también la menor ha de tener el mismo fundamento.

3 Lo que antes llamó 'al-huwiyya', se llama ahora 'al-wuŷūd' y cuando estas palabras se contraponen a la «al-māhiyya», en todo el *K. al-Fuṣūṣ* es manifiesta la sinonimia y equivalencia de aquellos dos términos.

4 Sigue hablando directamente de conceptos y así debe entenderse que insiste en la consideración de las cosas dentro del campo de los predicables (y no de los predicamentos). Véase nuestro estudio introductorio.

5 Como luego (n. 4) nos definirá la esencia predicable, también aquí en la práctica utiliza ejemplos como tomados del 'arbol de Porfirio' y con ello, como decíamos, está claro que aquí se considera todo en el campo de los predicables.

Ni la existencia ni el supuesto [1] de las cosas que tratamos, pertenecen, según esto, al conjunto de los constitutivos esenciales.

De consiguiente, la existencia y el supuesto han de pertenecer [2] a las cosas accidentales inseparables (sin embargo, de la esencia), pero sin pertenecer al conjunto de los accidentes (físicos) o modificantes e inherentes derivados que deben provenir de la esencia misma. Un modificante derivado cualquiera: o modificará inmediatamente por sí mismo la esencia y de ese modo (siempre la modificará y) la acompañará; o bien, por intervención de otro ser distinto vendrá a modificarla.

Pero (respecto del primer caso) es absurdo que, a quien aún no es supuesto ni tiene individualidad, vaya ya acompañando y le esté ya modificando algo que en la realidad concreta le ha de ser posterior. Y conforme a esto será absurdo que una cosa que *a parte rei* y de hecho existe tan sólo después que su esencia llegó a existir *a parte rei* y de hecho, acompañe a ésta (ya antes de eso). También repugna que después de estar en acto una cosa, aún la haya de venir a acompañar su actualidad y que después que de hecho existe, aún la haya de venir a acompañar su existencialidad (pues ya antes de eso habría de existir). Es, pues, contradictorio que la individualidad o existencia pertenezca a los modificantes o inherentes derivados que la esencia ha de tener originados de sí misma.

Un inherente o modificante derivado no puede de suyo modificar a aquello de que ha de provenir, a no ser cuando ya exista en acto

[1] En árabe es muy corriente juntar dos sinónimos, de los cuales uno hace como declaración o exposición del otro. Aquí aparece esto con las dos palabras 'al-huwiyya' y 'al-wuŷūd', cuya sinonimia ya antes hemos visto.

[2] 'De consiguiente... han de pertenecer'. En absoluto se podría traducir. 'De consiguiente... *tampoco* han de pertenecer' (ese *tampoco* se supliría de la frase anterior). Y ciertamente así se debe traducir, si por 'al-ʿawāriḍ' tan sólo se entienden los accidentes físicos y no en general cosas accidentales. Pero adviértase que estamos agitando cuestiones del orden conceptual y estamos usando las palabras según la terminología que imponen los predicables. Y el accidente predicable — según Avicena *(Naŷā')* y otros autores — se divide en accidente (físico) y substancia. La corporeidad es cosa esencial y substancial en el cuerpo pero es accidental respecto de la substancia en general (la «al-māhiyya») porque ésta no sólo se realiza en los cuerpos sino también en los espíritus. Me parece que tampoco en esto difieren entre sí Avicena y al-Fārābī.

el modificable, al cual, por consiguiente, una vez que ya de hecho existe, le han de convenir todas aquellas cosas que son causa de su fijeza y estabilidad. En efecto, el modificable, presupuesto ya por el modificante derivado, es precisamente él mismo la causa de lo que (después de modificado) le ha de seguir y acompañar. Ahora bien, la causa entonces presupone su efecto, cuando a ella se la presupone causa. Pero ella antes de existir no puede presuponerse causa. La existencia, pues, o individualidad no es del número de aquellas cosas que de algún modo [1] presuponga la esencia aun en aquellos seres en que difieren entre sí la esencia y la existencia o individualidad.

Luego (respecto del segundo caso) el principio de que proviene la existencia o individualidad, no puede ser la esencia. La razón es porque todo el que acompaña a otro, todo el que presupone a otro, todo lo que es accidental a una cosa, o procede de ese mismo otro o de esa misma cosa, o procede de otro ser distinto. Ahora bien, si la individualidad no pertenece a la esencia ni de la esencia puede de suyo proceder la individualidad o existencia, ésta (caso de darse) tan sólo puede venir de un ser tercero. Luego la existencia de todo ser en que difieren entre sí esencia y existencia, y en que aun los constitutivos de una y otra son diferentes, se debe necesariamente a un ser tercero. Y así hay que llegar a un principio en que la esencia y la personalidad o existencia no difieren entre sí [2].

2. No es en sí imposible la existencia de una esencia efectuable [3], porque, en ese caso, no podría ya ésta existir nunca. Pero tampoco esa existencia es en sí misma una cosa necesaria, porque, en ese caso, la esencia no podría ser aún efectuable. Por definición propia es,

[1] ... 'de algún modo'. Horten junta este 'de algún modo' (irgendwie = de uno de los modos) con otro verbo (de algún modo difieren esencia y existencia). Como hay diferentes modos y grados de diferir, claro es que uno de ellos puede ser la distinción de razón. Pero quizás esa palabra deba unirse con otro verbo como hacemos en la traducción.

[2] Donde hay muchos elementos componentes, es necesario que exista el uno y simple que los componga, a no ser que se dé una serie infinita, constantemente negada por los filósofos y taxativa y expresamente por al-Fārābī (n. 48).

[3] En árabe la esencia *efectuable* se dice ʿal-māhiyya al-maʿlūl'. Esta palabra como participio pasivo puede significar la esencia *efectuada* y la esencia *efectuable*. Aquí se describe como esencia posible expresamente. No es, pues, la esencia efectuada.

pues, la esencia efectuable *un ente posible*. Pero, dada la condición de su principio, puede ser *un ente necesario*, mientras que, en la hipótesis de que faltase su principio, sería *un ente imposible*. Puede, pues, no darse en la realidad la esencia efectuable, si se atiende a su definición; pero en cuanto está relacionada con su principio, puede ser de una necesidad forzosa. (*Alcorán*, 28, 88) 'Todo es perecedero excepto su rostro'.

3. A la esencia efectuable, dejada a sí misma, le conviene el no existir, mientras que por razón de otro ser le puede convenir el que exista. Ahora bien, lo que viene de la esencia misma, es de suyo anterior a lo que no viene de la esencia. Será, pues, propio de la esencia efectuable, en sí considerada, no ser antes que ser [1]. De consiguiente es algo producible y algo que no era en cierto tiempo anterior.

4. Toda esencia (*māhiyya*) es predicable de muchas cosas (individuales) [2]; pero el poderse predicar de muchas cosas individuales no proviene de la esencia misma como tal, porque en ese caso la esencia ya no podría estar aplicada a ningún singular. Por consiguiente, esto de ser predicable de un singular y de ser esencia concreta de un singular le ha de venir de un tercer ser. Luego su individualidad o existencia es algo efectuable y producido.

5. La esencia de un individuo cualquiera de los que la participan, no puede identificarse (ella sola) con todo lo que realmente es aquel individuo, porque, en ese caso, aquella esencia no se podría concebir sin concebir ya también aquel individuo. Por tanto si el coincidir con aquel particular no le es de suyo necesario, eso de que de hecho le esté aplicada y lo constituya le vendrá de una causa extrínseca y será algo causado.

6. En la esencia del género no entra ni está contenida la diferencia específica; porque, si estuviese contenida, ya el género con ella y mediante ella, se encontraría con su individualidad, esto es, me-

[1] Es sentencia que recuerda muchas veces Avicena (*Metaph.* VI, 2, folio 92 *ra*, 46): Quod autem est rei ex se ipsa, apud intellectum prius est per essentiam, non tempore, eo quod est ei ex alio a se. Cf. *Metaph.* VII, 3, f° 98 *vb*, 45-56. Cf. Algazel, *Maqāṣid*, *Metaph.* II, p. 60, 20-26.

[2] Deben considerarse con mucha atención y principalmente los n^os 4-7, si se quiere entender rectamente el sentido en que al-Fārābī habla de la esencia y existencia.

diante aquella diferencia específica subsistiría ya en acto la naturaleza misma de aquel género [1]. Verbi gracia, el animal absoluto y universal tan sólo devendrá existente al devenir un racional o al devenir un irracional, pero la esencia misma de animal no le vendrá sólo por ser racional.

7. La Necesidad misma de existir por sí no se la podrá dividir mediante diferencias específicas. Pues si tuviese una diferencia específica, ésta constituyéndola y dándole individualidad estaría contenida en su esencia. Y eso es absurdo, porque, en nuestro caso, aquello por lo que la Necesidad de existir es lo que es, es eso mismo que es. — Tampoco la Necesidad misma de existir es divisible de manera que por la predicación se refiera a muchas cosas diferentes en número (aunque no en la especie). En ese caso, sería un efecto causado. (Con esto también se probaría la tesis anterior). — Tampoco la Necesidad misma de existir puede dividirse en partes constitutivas, sean cuantitativas e integrantes, sean meramente conceptuales. En el caso, cada parte o bien sería un ser necesario en la existencia y así éste sería múltiple y tendría multiplicidad, o bien, no sería cada parte ella sola el ser necesario en la existencia, pero entonces cada parte sería de suyo anterior al todo y así éste en la existencia concreta sería posterior a ellas.

8. El Ser necesario en la existencia por su naturaleza no tiene género ni diferencia específica ni especie ni cosa parecida. No tiene constitutivo ni sujeto en que sustentarse. No tiene accidente ni cosa que lo envuelva y vele sino que Él está de suyo manifiesto y patente. El Ser necesario en la existencia, es el principio de toda emanación o flujo creador. Según su ciencia y por su ciencia puede ser reconocido. En sí posee todo el universo sin que en Él haya multiplicidad. Y en

[1] Después de la palabra 'la naturaleza misma del género' se añaden en Dde (y se omiten en bH) las palabras: 'mejor dicho lo que aquella diferencia específica constituyese como que sería una existencia *in re* (al-ʿayan), sería una esencia dotada por ella de existencia y subsistencia'. Muchas veces sigo la lectura de uno u otro manuscrito, pero en general me atengo al texto de Dieterici. Sobre el funcionamiento de la diferencia específica, de «al-anniyya», de «al-wuŷūd», y «al-huwiyya», además de lo que Avicena en la *Isagoge* (que ya hemos visto en *Pensamiento*, 16 [1959]) véase *Metaph.* I, 8, fº 73 *vb*, 39-50; VIII, 5, fº 99 *vb*, 31-52. Cf. Algazel, *Maqāṣid*, *Metaph.* p. 111 del texto árabe: en lat. Div. 2ª, Iud. 3, p. 29, 29.

esto mismo es también cognoscible. En su ciencia lo abraza y lo posee todo. Su ciencia acerca del universo es posterior a su propia esencia. Pero su ciencia de su esencia es esa misma esencia. Su ciencia acerca del universo es múltiple y posterior a su esencia; pero todo el universo respecto de su esencia es una sola cosa, Él lo es todo en uno. Él es el Verdadero y ¿cómo no lo va a ser? Se manifiesta y se hace cognoscible por lo mismo de ser oculto, y es oculto por lo mismo de ser manifiesto, y pasa de la tiniebla a la claridad de modo que es a la vez patente e incognoscible.

9. Aquello cuya causa es conocida como necesaria en el causar, debe también ser reconocido (como necesario). Si las causas se ordenan en serie necesaria y ordenada, las últimas frisarán ya con los singulares e individuos. Cualquier universal o cualquier particular por la cognoscibiliad misma del Primero (H.) [1] será cognoscible; pero de la naturaleza de las cosas no le vendrá a El ningún conocimiento; en el caso, entraría ya en los tiempos y momentos históricos; por sí mismo, más bien, tendrá conocimiento de ellas. El orden de las cosas que hay en El, es en cuanto ellas son individuos e individuos en serie ínfinita, Por tanto el mundo del conocimiento de Dios acerca de las demás cosas es un segundo mundo universo (un todo perfecto, H.) sin límite ni término. Tal es el Verbo o Logos (*Amr* – *Memra*, en los hebreos).

10. Su primera ciencia (H.) es la que se refiere a su naturaleza y es imparticipable. Su segunda ciencia proviene de su naturaleza y, aunque sea múltiple, no está la multiplicidad en su naturaleza sino que viene después de ella. 'No caerá (del árbol) hoja sin que lo conozca' (*Alcorán*, 6, 59). Desde aquí 'sobre la lámina reservada correrá la pluma o cálamo con limitada carrera hasta el día de la resurrección' (*Alcorán*, 85, 22). Si el objeto de tu mirada fuese aquel paraíso y el de tu gusto fuesen aquellas aguas, estarías ya en la felicidad y de ello no te admirarías (H.: y de ello te admirarías).

11. Dirígete hacia la Unidad; comenzarás a admirarte de la Eternidad. Y si por ella me preguntas (diré que) es una cercanía a que la Unidad hace sombra. Y eso es la pluma o cálamo. También el univer-

1. Aquí no sigo el texto de Dieterici sino el de Haydarābād, y lo indico con una H.

so hace sombra. Y eso es la lámina y mediante la creación corre la pluma sobre la lámina.

12. El infinito es imposible, no en todas las cosas, sino tan sólo en la creación y en todo lo que tiene organización y orden local. Pero necesariamente se lo encontrará en el Verbo o Logos, en el que se da el infinito cuantas veces quieras.

13. La Unidad lanzó su mirada y se convirtió en Poder. Lanzó luego el Poder su mirada y se produjo un segundo conocimiento que ya incluirá multiplicidad. Ahí es donde está el horizonte del mundo del supremo dominio, frisando con el mundo del Verbo en el que corre la pluma sobre la lámina y en el que la Unidad se multiplica, hasta que el loto queda cubierto por lo que le cubre *(Alc.*, 53, 16). Allí se encuentra el Espíritu y el Verbo. Allí el horizonte del mundo del Verbo frisa con la silla y el trono y con el cielo y con cuanto en ellos alaba y glorifica. — Después, todo vuelve al principio. Y desde aquí, desde el mundo de lo creado, se vislumbra el mundo del Verbo a donde todo retorna y 'todos comparecerán solos' *(Alcorán*, 19, 83, 95).

14. Tuyo será contemplar el mundo de la creación. Verás en él las señales del arte (divino que lo ha creado). Tuyo es también el apartar de ese mundo tu consideración y contemplar el mundo del ser *(wuŷūd)* puro. Reconocerás que necesariamente se debe admitir un ser *(wuŷūd)* por esencia y confesarás cómo conviene que sobre este mundo se dé un ser *(wuŷūd)* por esencia. Al considerar e interpretar el mundo de la creación, irás subiendo, mientras que al considerar e interpretar el mundo del ser puro, irás bajando y al bajar te percatarás de que aquel mundo de arriba no es éste de abajo, mientras que en la subida te percatarás de que este mundo de abajo es tan sólo este mundo. 'Entonces haremos brillar nuestras señales en los diferentes países y sobre sus mismas almas de modo que vean que él (el libro) es la verdad. ¿No te basta esto para testimonio de tu Señor?' *(Alcorán*, 41, 53).

15. Si primero conoces la Verdad, no solamente conocerás eso sino que también conocerás todo lo que le es contrario y no es verdadero. En cambio, si primero conoces lo vano, conocerás solamente eso sin conocer también la Verdad, como en sí es verdad. Contempla la Verdad y 'no pongas tus amores en las estrellas que se

ocultan' *(Alcorán*, 6, 76): torna tu mirada hacia la Verdad *(Alcorán*, 6, 79).

16. ¿No te es ya por ventura bien palmario y patente que el Verdadero Necesario no es participable como predicado de muchas cosas (numéricamente distintas), ni puede haber compartícipe que sea semejante a El, ni puede tener contrario, ni es divisible en partes cuantitativas e integrantes, ni es definible, ni en él difieren una entidad determinable y otra determinante *(māhiyya wa-huwiyya)* ni discrepan en El lo patente y lo oculto? Considera, pues, si lo que tus sentidos perciben y lo que tu interior imagina, es algo así. Verás que no es así sino que es diferente; pero eso mismo viene de El. Pídeselo y lo conocerás.

17. Una percepción cualquiera: o tiene conveniencia con el sujeto que percibe, o no la tiene, sino que, por el contrario, le es algo nocivo (o bien, ni le es conveniente ni nocivo, H.). Placer es la percepción de lo conveniente. Dolor es la percepción de algo nocivo. En cualquier especie de percepciones hay un caso supremo y perfecto: para la concupiscible será lo que encuentra más agradable; para la irascible la victoria; para la estimativa la esperanza; para un sentido cualquiera aquello que a él más le interesa e importa; para una facultad más elevada será la verdad, especialmente la Verdad por esencia. Cualquiera de estas perfecciones es placentera y es perceptible. (La percepción de una de estas perfecciones da placer y gusto, H.).

18. El (más) perfecto objeto del alma fiel y ya feliz *(Alc.* 89, 27) es el conocimiento de la Verdad Primera, en cuanto es cognoscible. De consiguiente, el conocimiento de la Verdad Primera la purificará y santificará (H.) según la medida de la revelación y será su más alta felicidad.

19. Todo el que conoce algo, en cuanto cognoscente, se asemeja e identifica con aquello que conoce con cierta especie de recepción y de unión. El alma fiel y ya feliz *(Alc.* 89, 27) quedará saciada y como circundada con las ideas y sentimientos del placer verdadero según la manera con que a él quede unida. Ella verá la Verdad y ya no se cuidará más de sí misma. Cuando se recobre, exclamará: ¡Qué pena!

20. No todo el que está como inclinado a ciertos placeres, se percata reflejamente de ello; ni todo el que está necesitado de salud

reflexiona actualmente en eso, quizás siente hastío de ella y aun hace cosas contrarias a la salud. ¿Por ventura el bilioso no encuentra amargo lo dulce y lo desprecia? ¿Por ventura el enfermo de bulimia no desprecia la comida, aunque esté su cuerpo desfalleciendo de hambre? No todo el que tiene algo doloroso se percata reflejamente de ello. ¿Por ventura al miembro paralizado le duele la brasa de fuego o el frío helado?

21. ¿Cómo queda uno cuando, después de un ataque de bilis. se le quita la causa (la venda) de la mala mezcla, o cuando el que padecía bulimia, siente ya libre del dolor su estómago, o cuando desentumecido el miembro recobra uno la facultad de sentir las cosas exteriores? ¿No se regocija dulcemente el primero? ¿por ventura al segundo le inquieta desesperadamente el hambre? ¿por ventura debilita el dolor los miembros del tercero? Pues así será cuando se te quite la venda. Aquel día *(Alc.* 50, 21) quedará más penetrante su vista.

22. Vendado ibas ya de tí mismo. ¡Cuánto más vendado quedarás al revestirte de tu cuerpo. Esfuérzate por soltar la venda, y no preguntes por aquello de que hasta ahora te has preocupado. Si sientes dolor, ¡ay de ti! Pero si sientes placer ¡feliz tú! *(Alc.* 13, 28). En tu cuerpo estarás como si no estuvieses en él. Te sucederá como si estuvieses ya en las tierras de los reinos celestiales y verás lo que ni ojo vió ni el oído oyó ni palpitó nunca en el corazón del hombre (1 *Cor.* 2, 9; Ier. 19, 5). En el verdadero recibirá una prenda *(Alc.* 2, 7; 19, 81. 90) de que a El vendrás solo y desnudo *(Alc.* 19, 83. 85).

23. Y ¿qué decir de la verdad que en el Verdadero encontrarás? El es la forma misma de la amabilidad. El por su misma esencia es amable. Si tú en su ser aún no sientes amor y regocijo ni estás aún adherido a El, es porque su ser personal *(wuŷūduhu)* está muy por encima de toda perfección y por más que se le alabe, a toda alabanza excede su perfección.

24. El que la Verdad contempló una vez, a Ella queda necesariamente adherido, a no ser el que por impotente deje de mirarla. Entre estas dos situaciones (moradas) no hay otra si ella no es la de las tinieblas. Quien por debilidad la deja, tendrá cierta excusa; pero se le descubrirá y le iluminará y entonces se apresurará a unirse con la Verdad. 'No perderá a quien ha concedido sus beneficios' *(Alc.* 9, 121; 117; 12, 19).

25. Con su rodar tan acorde bendicen a Dios (hacen a Dios su oración) los cielos, con su balanceo la tierra, con sus corrientes las aguas, con su gotear la lluvia. Todos hacen a Dios su oración y no lo advierten (*Alc.* 69, 15). Acuérdate tú también de Dios altísimo (*Alc.* 69, 15).

26. Verdaderamente el espíritu que tienes pertenece a las substancias del mundo del Verbo o Logos. No está configurado con formas ni está caracterizado con una naturaleza determinada, ni marcado con señal alguna singular. Ni tampoco está oscilando entre el reposo y el movimiento. De este modo puede percibir y conocer lo que ya dejó de ser y es ya pasado, y puede percibir lo que aún se espera o está viniendo. Y de este modo en el mundo de los cielos podrá recibir una impresión y podrá con el sello del Omnipotente ser marcado y sellado. (Y te apartarías del mundo de las injusticias, *ad.* H.).

27. De dos substancias estás compuesto: dotada una de formas y figuras, de calidad y cantidad, de movimiento o reposo, de corporeidad o partes integrantes. En todos estos atributos difiere de ella la otra substancia, sin nada común con ella en la realidad de su esencia. Tan sólo el entendimiento la comprende; aun la estimativa queda muy lejos de ella. Estás, pues, compuesto del mundo de las criaturas a la vez que del mundo del Verbo. Al Verbo de tu señor pertenece inmediatamente tu espíritu, mientras que tu cuerpo pertenece a sus criaturas.

28. La profecía en su ser está constituída y superdotada de un poder santo. A ella obedece la naturaleza misma del mundo de las criaturas superiores, como a tu espíritu obedece la naturaleza misma del mundo de las criaturas inferiores. La profecía anda acompañada de milagros que están fuera del curso natural y de lo acostumbrado. No tiene su espejo ninguna herrumbre que pueda impedir que en él se retrate e imprima lo que en la lámina guardada hay: ya del Libro imperecedero e inmortal, ya de la naturaleza de los ángeles que son sus mensajeros y traen al mundo de las criaturas lo que en Dios hay.

29. Ninguna otra cosa son los ángeles sino las formas mismas de la sabiduría (ejemplares platónicos de la ciencia). Sus substancias son las Ciencias mismas creatrices. Pero no son a modo de láminas en que haya rasgos configurados, ni al modo de pechos (humanos) en que ya se da la ciencia, sino que son las Ciencias mismas creatrices y

subsistentes por sí mismas. Los ángeles contemplan los Verbos superiores y reciben lo que ven como impreso en sus propias personas *(huwiyyāt)* o supuestos. Sin embargo, en sí mismos son algo común y general. En el estado de vigilia con ellos habla el espíritu ya santo y perfecto, y en el estado de sueño con ellos conversa el espíritu humano.

30. Verdaderamente [1] el hombre participa a la vez de algo oculto y de algo patente y manifiesto. En cuanto algo patente es cuerpo sensible tanto por razón de sus miembros como por razón de su complexión. La percepción sensible se da tan sólo cuenta de lo más superficial y externo. (La Anatomía da también a conocer las partes internas). Lo oculto lo constituyen las fuerzas de su espíritu.

31. Las facultades espirituales del hombre pueden ser de dos maneras: Unas tienen por fin la acción, mientras que otras tienen por fin el mero conocimiento. Las primeras pueden a su vez ser de tres modos: vegetativo, sensitivo (animal) y humano. Todas estas cinco cosas se encuentran de hecho en el hombre y muchas de ellas las particicipan también muchos otros (vivientes) distintos del hombre.

32. La actividad o función vegetativa tiene dos finalidades: la conservación y desarrollo físico (H., perennidad) del individuo, y, mediante la natalidad, la conservación y perennidad (H., desarrollo físico) de la especie. En ella predomina una de las potencias vitales (del espíritu) del hombre, a la que llaman *potencia vegetativa*. No tenemos por qué exponerla más detalladamente. La función sensitiva (animal) sirve para atraer lo útil cuando la concupiscible lo exige, y para repeler lo dañoso cuando lo requiere el temor o según lo manda la irascible. También esta función pertenece a las potencias vitales (del espíritu) del hombre. La actividad o función que propiamente llamamos humana, se refiere a la elección de lo honesto y de lo útil, para que el hombre pueda alcanzar el fin de una vida tan fugitiva y que tan presto se acaba. Sirve también para impedir la prevalencia de lo insolente sobre la justicia. Sin embargo, a la justicia derechamente nos endereza el entendimiento instruído por la experiencia, presen-

[1] Aquí comienza la *Risāla fi al-quwà al-insāniyya*, atribuída por algunos a Avicena. Tiene muchas variantes y no la he utilizado para la traducción.

tándonos un modo digno de vida y encaminándonos según la rectitud que el entendimiento y la sindéresis exigen.

33. La percepción es comparable a la impresión de las imágenes. Como la cera (Cf. Arist. *De anima*, II, 12, 424 a 19-20) seguiría por sí sola separada del sello, hasta que éste, cuando se le aplica fuerte y apretadamente, deja en ella al separarle un nombre y deja la marca de su forma: así, el que percibe, de suyo se halla alejado de la forma; pero cuando se le ha aplicado y apropiado una, como que se le pega de ella una señal o huella, al modo como los sentidos reciben también del sensible una forma que la memoria se encarga de tener depositada y en la memoria queda ella configurada aun en la ausencia del sensible. La percepción sensitiva (animal) puede ser exterior y puede ser interior. La exterior se realiza mediante los cinco sentidos que llaman *aprehensores*, La interior se debe en los animales a la estimativa sensitiva (H. y a lo que la rodea y sirve).

34. A todo acto cognoscitivo de los sentidos externos se debe, como producto de los sensibles, una imagen o huella que corresponde a su misma calidad. Si los sensibles son muy intensos y eficaces, queda por algún tiempo en el sentido su figura, como, cuando la vista se clava en el sol, se graba y retrata en ella la figura de éste y aunque, después se retire la vista del cuerpo solar, queda allí aquella huella por algún tiempo. Y a veces con tanta intensidad se apodera de la pupila que la echa a perder. Otro tanto se diga del oído al cesar un estruendo muy grande que seguirá zumbando por algún tiempo aun después que ha pasado el ruído. Esto mismo vale también del olfato y del gusto. Del tacto la cosa es aun mucho más clara.

35. El ojo es una especie de espejo en que se forma la imagen del visible, mientras se halla en frente de él, pero que al cesar su presencia va perdiendo intensidad hasta desaparecer. El oído es igualmente una especie de hueco o caverna, donde dada su figura tiene que ondular el aire, atrapado y despedido de entre dos cuerpos que chocan, y así es cómo llegamos a oír. El tacto es la facultad que en un miembro bien complexionado y homogéneo (Arist., *De part. anim.*, B, I, 647 a 15; *Hist. anim.*, 489) percibe los cambios que en él se dan, con la conveniente impresión. Parecidas son las condiciones del olfato y del gusto.

36. Verdaderamente, tras de los aprehensores o sentidos exter-

nos se hallan como una especie de lazos de caza o de redes de pescar, con las que la percepción externa consigue y atrapa las formas. A estas (facultades) pertenece la facultad que se llama *formatriz* (guarda-formas, conserva-formas, sentido común) que está situada en la parte anterior del cerebro. Esa es la que retiene fijas las formas de los sensibles aun después de cesar el influjo o contacto de estos en los sentidos. Cesa de consiguiente en los órganos externos, pero las formas quedan en esa facultad (formatriz) y en la facultad que se llama *estimativa*. Es esta facultad estimativa la que en los sensibles percibe algo que externamente no es perceptible, como es la facultad que hay en la oveja, porque cuando en la sensibilidad de la oveja se suscita la forma del lobo, se forma con ella la imagen de enemistad y daño, aun cuando la mera percepción externa no llegue a percibir eso. Otra facultad se llama *memoria*, que es el tesoro de lo que la estimativa percibe, como la formatriz es el tesoro de lo que perciben los sentidos externos. Finalmente otra facultad es la que se llama *cogitativa*, cuyos dominios son aquellos depósitos atesorados por la formatriz y por la memoria. La cogitativa asocia diferentes cosas unas con otras y disocia también las que están unidas. Y cuando es el espíritu del hombre y el entendimiento el que la emplea y utiliza, entonces es precisamente cuando se llama *cogitativa*. Si, en cambio, la emplease tan sólo la estimativa, se llamaría *imaginativa* (fantasía creadora).

37. El sentido externo no puede percibir las cosas en su concepto puro, sino que a lo más percibe una como confusión de muchos conceptos, a los que tampoco puede retener fijos después que ha desaparecido el sensible. El sentido externo no percibe en Zayd un hombre en cuanto puro hombre, sino que percibe un hombre dotado de muchas circunstancias accesorias: cantidad, calidad, lugar, situación y otras cosas, circunstancias que si fuesen constitutivas de la esencia de la humanidad, no habría persona que no las participase por igual. Además de eso, el sentido externo pierde todas esas cosas en cuanto el sensible se aleja. Esas formas, pues, no se perciben sino en la materia y mediante cosas que dependen de la materia (Arist. *De anima*, II, 12, 124 a 19).

38. La estimativa y demás sentidos internos tampoco perciben las cosas en sus conceptos puros sino de un modo confuso. Sin embargo, las retienen fijas en sus imágines aun después de desaparecer

el sensible. La estimativa y la imaginativa no penetran distintamente, en su interna perceptibilidad, la forma de la humanidad pura sino que su eficiencia es al modo de la percepción externa, a saber, de una manera confusa con presencia y actuación de la cantidad, calidad, lugar y situación. Si con ellas solas uno se esfuerza en representarse la humanidad en cuanto tal, sin otro aditamento, no lo podrá, aunque sí puede retener fija la forma de un hombre, en cuanto mezclada con cosas concretas y ligada con la percepción externa, y esto aun cuando esté ya separado y ausente el sensible.

39. Tan sólo el espíritu humano puede representarse un concepto según su definición y realidad pura, liberado de modificantes derivados o inherentes extraños, tomado y entendido en cuanto es común a muchas cosas. Realízase esto mediante la facultad que se llama *entendimiento especulativo*. Es ese espíritu como una especie de espejo y ese entendimiento especulativo es su pulimento. En él se dibujan mediante la divina emanación o flujo las formas inteligibles como en el espejo bruñido se retrata una imagen. Si el pulimento naturalmente no se corrompe ni de la parte superior viene algo contrario al pulimento, el espíritu se ocupará de lo que percibe en materia de deseos, de ira, sentidos externos e imaginativa. Pero si separándose de todo eso se dirige al mundo del Verbo o Logos, verá los cielos y reinos superiores y al unirse con ellos percibirá placeres y gustos ultraterrenos.

40. Al espíritu ya santo y perfecto, lo de abajo no le retrae de lo de arriba ni la percepción externa le aleja de la interna. De su cuerpo pasan sus influencias a los cuerpos del mundo y a las demás cosas que en él hay. Pero las formas inteligibles las recibe él del espíritu de los ángeles sin humano aprendizaje.

41. Los espíritus ordinarios (comunes) y débiles cuando se aplican e inclinan a lo interior se alejan y ausentan de lo exterior, y cuando se aplican e inclinan a lo exterior, se quedan sin saber cosa del interior. Cuando con plena advertencia se apoyan y fijan en lo exterior, prescinden y se alejan de toda otra cosa. Cuando desentendiéndose de los sentidos internos, pasan a las otras potencias, se ausentan de aquellos primeros. De aquí que se perturba también la vista al oír un grande estruendo. Igualmente el miedo cohibe a la concupiscencia y la concupiscencia cohibe a la ira. La reflexión inhibe el recuerdo de

otras cosas y el andarse acordando de otras cosas distrae de lo que se está meditando. Pero, al espíritu ya santo y perfecto, un objeto no le aparta de otro.

42. En el límite común a lo interno y externo hay una facultad (sentido común) a la que todos los demás sentidos juntos prestan su ayuda. En realidad de verdad, en esa facultad se da propiamente la sensación y en ella se dibuja y desarrolla la forma recibida del órgano externo juntamente con la vibración y apresurado movimiento de un objeto de manera que aun desaparecido ese objeto externo queda allí retenida y conservada la forma. De este modo se conserva la sensación de una línea recta o de una línea curva, sin que en el mundo externo siga aún así la cosa, sólo que no dura eso mucho. Esta facultad hace posible la permanencia y la actuación de las formas internas aun durante el sueño, porque, en realidad de verdad, lo percibido es lo que se ha formado y dibujado en esa facultad, sea que el proceso venga de fuera hacia dentro, sea que venga de dentro hacia afuera. Lo que se contempla y percibe es siempre lo que allí se ha representado. Si, pues, en esa facultad prevalece y predomina el sentido externo, desfallecerá y se debilitará el interno. Mas cuando el externo se debilita y desfallece, prevalecerá en ella el interno que nunca reposa. Allí se describe y renueva entonces la imagen que en el interno había, de manera que ella se hace visible y se ve como se ve durante el sueño. Puede, sin embargo, suceder entonces una de dos cosas: o el entendimiento modera aquel movimiento y así se irá desvaneciendo y debilitando aquel predominio y aquella proximidad, o el entendimiento se halla impotente y se sustrae de aquellas proximidades. Si aconteciere que el entendimiento sea débil y que con eso obtenga intenso predominio la imaginativa, se desarrollará entonces en ésta una fuerza que ejercerá su influencia en ese espejo y se formará allí una forma fantástica que vendrá a hacerse visible. Así acontece a aquel en cuyo interior predomina una preocupación actual de algo, o a aquel a quien domina el miedo, que oirá voces y verá indivividuos (que no existen) [1]. Este predominio del interior es a veces tan intenso y es, en

[1] Tales son las *xanas* como interpretó Gundisalvo un pasaje parecido de los *Maqāṣid* de Algazel, ed. latina de Muckle, p. 192, 34-193, 9: en árabe, p, 314, 6-12, Cf. M. Alonso, *Temas filosóficos medievales*, c. 8, p. 292 s.

cambio, el del exterior tan débil, que podrá brillar en él algo de los cielos y reinos superiores, o podrá también interpretar lo oculto. Así brilla en el sueño algo al reposar los sentidos y en el descanso de los aprehensores y así verá (verdaderos) fantasmas. A veces en ese caso la memoria retiene firmemente la visión en su propio ser y entonces no se necesitará interpretación de ella. Pero otras veces la potencia imaginativa con su movilidad pasa de lo semejante de un objeto a otro homogéneo y en el caso será necesaria la interpretación, que se reducirá a conjeturar lo que aquello significa procurando inferir de lo que aún queda, lo que al comienzo sería la cosa (inferir de las ramas lo que fueron las raíces).

43. Del objeto sensible, en cuanto tal, no es propio el que intelectualmente se perciba y entienda algo; ni del inteligible, en cuanto tal, es propio el que se sienta. La sensación solamente se realiza y se lleva a cabo mediante órganos corpóreos, en los cuales las formas del sensible se dibujan y describen con cosas asociadas a modificantes derivados y accidentes extraños y secundarios. En cambio, la percepción intelectual no se verifica mediante órganos corpóreos, porque lo que en éstos se estampa y percibe es algo particular y singular, mientras que el que conoce lo universal y común a muchas cosas, no se detiene en eso que es participable, divisible e integrado de partes. Antes bien, el espíritu humano es quien sale al encuentro de los inteligibles, recibiendo en sí algo (una substancia) incorpóreo que no consta de partes ni está en diversidad de lugares. Mejor dicho, es algo que no entró por la estimativa ni se percibe mediante sentidos, porque pertenece al mundo del Verbo o Logos.

44. El sentido ejerce su actividad dentro de lo que pertenece al mundo de la creación, mientras que el entendimiento la ejerce en cosas referentes al mundo del Verbo o Logos. Lo que está por encima tanto del mundo de la creación, como del mundo del Verbo, queda oculto así al sentido como al entendimiento, pero su ocultación al entendimiento no es sin cierta manifestación, como sucede con el sol, que se descubre un poco, aunque se queda oculto en su mayor parte.

45. No es posible contemplar inmediatamente la Esencia única (divina). Mejor dicho, por sus atributos podrá ser conocida, pero el mejor modo de conocerla, es reconocer que no es accesible. Ella está sobre todo aquello con que la describen los que la desconocen.

46. Poseen los ángeles esencias reales y verdaderas y, en cierta proporción, análogas a las del hombre. Estas sus esencias con su realidad pertenecen al mundo del Verbo o Logos. Entre las facultades humanas tan sólo les es comparable el espíritu humano ya santo y perfecto, y cuando a éste le hablan aquéllos, atraen hacia arriba sus sentidos internos y externos; y del ángel se forma entonces en el espíritu humano una forma cognoscitiva en cuanto el hombre es capaz de ella. Verá entonces al ángel pero en forma distinta de la que tiene y oirá su palabra, una vez que se le ha concedido la revelación. Es ésta como una ilustración de lo que del espíritu humano quiere el ángel y ello sin intermedio alguno y eso es una locución en sentido propio, porque con locución tan sólo queremos decir que lo que está en la conciencia interior del que habla, lo hace concebir (con palabras y señas) en la conciencia interior de su interlocutor para hacerle con ello semejante a sí mismo. Si el que habla es por sí solo impotente para poner la inteligencia interior de su interpelado tan en contacto con su propia inteligencia interior, como con la cera se pone en contacto el sello que de ese modo la hace semejante a sí: entonces de entre las cosas exteriores que hay entre las dos (inteligencias) interiores, toma el ángel algo visible, y así habla o pronunciando vocablos o por escrito o por otras señas. Cuando el que habla es un (verdadero) espíritu (entre el cual y el espíritu humano tan sólo hay un velo), lo iluminará, como la luz del sol ilumina el agua pura y así recibirá de él la impresión. Pero es propio de lo impreso en el espíritu el que se manifieste al sentido interno en cuanto éste es capaz de ello y, por consiguiente, es propio el que quede la impresión en la potencia memorativa y el que se manifieste de ese modo. El que recibe la revelación, se unirá entonces con el ángel en su interior y en el interior recibirá la revelación. Para representarse al ángel se formará una figura sensible, y para recibir la locución, o habla, se formarán vocablos auditivos. De dos maneras llegan, pues, a la potencia perceptora el ángel y su revelación. En las potencias sensitivas sobrevendrá una especie de espasmo y estupefacción, y en el que recibe la revelación, una especie de impotencia. Entonces precisamente comenzará a ver (y despertará).

47. No vayas a creer que el cálamo o pluma sea un instrumento corpóreo, o que la lámina sea una extensión superficial, o que el

libro tenga rasgos realmente trazados. La pluma es un ángel espiritual, como también la lámina es un ángel espiritual; la escritura misma es como una configuración de las verdaderas esencias *(al-ḥaqā'iq)*. El cálamo o pluma recibe los conceptos que hay en el Logos o Verbo y los confía a la lámina en espiritual escritura. El destino *(al-qaḍā')* procede del cálamo, y la predeterminación *(al-taqdīr)* de la lámina. El destino comprende todo lo que contiene el Verbo del Uno y la predeterminación comprende todo lo que contiene la revelación de un solo decreto *(qadar)* determinado. Del destino y predeterminación viene y emana la revelación a los ángeles del cielo; y, luego, de éstos fluye a los ángeles de la tierra y entonces aparece y se cumple *in re* y en concreto *(fī-l-wuŷūd)* lo predeterminado.

48. Todo lo que antes no era y ahora es, tuvo causa. Lo que está en estado de privación, no puede, en cuanto tal, ser por sí mismo causa de que una cosa exista *in re* y en concreto *(fī-l-wuŷūd)*. Según esto, si antes no se daba como tal cierta causa y después vino como tal a darse, indudablemente ella misma ha tenido causa. Así necesariamente ha de llegarse a un principio del que en serie ordenada procederán las causas de las cosas y ello según la ordenación de su ciencia acerca de las mismas. En el mundo de la generación no encontraremos ni una naturaleza nueva, ni un acto libre nuevo, a no ser mediante una causa. Las causas por grados van subiendo hasta la causa de las causas. Repugna que el hombre haga de nuevo un acto cualquiera que no trascienda a causas extrínsecas en que vaya apoyado, causas éstas que no fueron de su elección. Estas causas se irán apoyando en su propia coordinación y esa coordinación se apoyará en la predeterminación *(al-taqdīr)* y la predeterminación en el destino *(al-qaḍā')* y el destino mismo vendrá del mundo del Verbo. Y de este modo todo está en el decreto *(Alc.* 54, 49).

49. Si alguno cree hacer lo que él quiere y escoger lo que a él le place, de su misma libre elección se podrá probar si realmente con ello hubo algo nuevo que antes no hubiera, o si no hubo ese algo nuevo. Si (con esa libre elección de que se gloría) no hubiese habido algo nuevo, necesariamente se seguiría que ya desde el comienzo de su existencia tuvo siempre consigo y en su compañía esa elección suya. Y por lo mismo se seguiría que en su naturaleza lleva naturalmente esa elección sin poder prescindir de ella. Igualmente se segui-

ría que otro preexigió en él esa elección. Al contrario, si hubo algo nuevo y temporáneo y si de todo lo temporáneo responde una causa y si de todo lo nuevo responde un innovador, su elección habrá de venir de una causa que lo decretó y de un innovador que lo produjo. Ahora bien, esa causa que lo decretó, ese innovador, sería: o la cosa misma, o algo distinto de ella. Si fuese la cosa misma, entonces necesariamente la elección habría venido a existir por sí misma y de este modo tendríamos una cadena sin fin. O bien, habría venido a existir por algo distinto de la elección misma y entonces la elección se debería a otra cosa y vendríamos a las causas extrínsecas, causas diferentes de la elección misma, hasta venir a parar a la elección primera y eterna que por necesidad a todo puso coordinación para que de hecho existiese como de hecho existe. (Cf. Arist. *Ethica Eud.* II, c. 6). Siempre que nos encontramos con una voluntad o elección, surgirá de nuevo la cuestión o razonamiento como desde el principio surgía. — De este modo queda demostrado que todo bien y todo mal se debe a causas que proceden de la voluntad eterna.

50. Toda percepción o se refiere a algo singular, como *Zayd*, o bien se refiere a algo universal, como *el hombre*. A lo universal no le podemos aplicar una intuición ni el universal está coaligado con actos sensitivos. En cuanto al ser de una cosa singular, o se percibe mediante una prueba, o se percibe sin prueba propiamente dicha. — La palabra *atestación* se aplica a aquello cuya existencia en su esencia singular y concreta *(wuŷūdubu fī ḏātihi al-jāṣṣati bi-ʿayniha)* resueltamente se admite y ello sin el intermedio de otra prueba. La razón es porque de suyo la prueba se refiere a lo ausente, a lo indirectamente conocido, y lo ausente es lo que se acepta mediante pruebas. Pero aquello de que no hay pruebas y cuya individualidad *(bi-anniyyatihi)* a pesar de todo se admite sin dudar, no se pueda llamar ausente. Ahora bien, un ser real cualquiera que no está ausente, nos será presencialmente *atestiguado* y manifiesto. La percepción de algo inmediatamente atestiguado se llama *atestación* presencial. La atestación puede ser de vista y contacto y puede ser sin vista ni contacto. Aquella es la que se llama *intuición*.

El Verdadero Primero a sí mismo no puede estar oculto y por eso mismo no puede necesitar de pruebas para conocerse a sí mismo. Le es ya cosa hecha y tiene por sí mismo la atestación de toda su per-

fección. Si a otro se le manifestase sin pruebas ni ello fuese mediante la vista ni mediante contacto, ese otro le contemplaría, pero de modo que si pudiese verlo (¡cuán por encima está El de todo eso!), le tocaría también y gustaría, etc. Si al poder del Hacedor pertenece también la potencia de hacer capaz de esa percepción al miembro de la vista que tendremos después de la resurrección, no ha de parecer cosa extraña que el Altísimo el día de la resurrección sea visible sin necesidad de símiles ni de cualidades ni de contactos y aun sin estar El delante. Pero el Altísimo está elevado por encima de todo aquello en que los demás seres comunican [1]. No tiene velos ni tiene envolturas sino que siempre está manifiesto y patente. Un ser cualquiera puede estar oculto: o porque se trata, sí, de seres que están en la realidad concreta y efectiva, pero cuya existencia se descubre débilmente, como una luz mortecina; o porque se trata de seres muy patentes, pero cuyo observador es débil, a pesar de que el objeto tenga un modo de ser esplendente como la luz del sol, o mejor dicho como el disco mismo del sol. En efecto, cuando el ojo lo ha estado mirando largo tiempo, sentirá fatiga o se le irá debilitando mucho su figura. (En tercer lugar) si la cosa estuviese rodeada de un velo, sería este velo o algo separado a modo de muro interpuesto entre la vista y lo que hay detrás, o algo que no está separado. Y en este último caso sería: o algo mezclado y revuelto con la cosa, o algo contiguo sin estar precisamente contenido y revuelto. Se contienen, v. gr., en el sujeto los accidentes en la realidad del hombre, cuyo velo, esto es, lo que le impide la vista de su substancia, está en el hombre mismo. Otro tanto se diga de los demás objetos sensibles. El entendimiento tiene que irlos descifrando y diferenciando hasta llegar a la verdad de su esencia. Lo contiguo es al modo del vestido puesto y de suyo pertenece a lo separado. Lo contiguo y lo separado tienen los dos la propiedad de que aun con ellos se puede lograr cierta percepción, porque ambos se parecen algo a lo percibido.

51. Es propio del sujeto ocultar la esencia, aunque ésta por sí misma sea manifiesta y esto es porque dada su pasividad y receptibilidad siempre irá seguido de inherentes derivados o accidentes extraños. Sirvate de ejemplo el del semen humano que lleva oculta la forma hu-

1 Aquí acaba la *Risāla fi al-quwà al-insāniyya.*

mana. Y si es abundante y está bien complexionado, llegará a ser un individuo de robusta constitución (y alta talla) y de hermosa figura, mientras que si fuese demasiado seco y escaso, la cosa será de muy distinta manera. De este modo, a las distintas naturalezas seguirán también disposiciones extrañas y muy diferentes.

52. La proximidad o vecindad puede ser: algo meramente local o algo meramente conceptual. El Verdadero no puede ser localmente circunscriptible ni puede en El mismo concebirse proximidad ni distancia local. La proximidad conceptual puede referirse a su personalidad o existencia o puede referirse a su esencia. El Verdadero Primero, a quien en la esencia ninguna cosa puede ser semejante ni equiparable, no es tampoco semejante a cosa alguna ni con equiparación aproximada ni con equiparación remota. En cuanto a la unión o referencia con la existencia o personalidad del Verdadero Primero, ésta no puede presuponerse mayor proximidad (entre las cosas y su personalidad) que su proximidad propia consigo mismo. Y ¿cómo no va a ser así, si El es el principio y dador de toda individualidad? Cuando se hace algo mediante un medio, ese medio tendrá también otro medio. El es el medio más próximo de todos los medios. Por razón de algo contiguo o separable nada puede estar oculto al Verdadero Primero, el cual por lo mismo que respecto del sujeto está libre de toda especie de unión, así está también libre de accidentes inherentes o de modificantes extraños a su esencia. Nada puede envolver u ocultar su esencia.

53. Ningún modo de ser *(wuŷūd)* es más perfecto que el suyo ni hay en El algo oculto que presuponga una deficiencia en su modo de ser *(wuŷūd)*. El es quien por sí mismo se revela y descubre, pero por la abundancia misma de su esplendor queda oculto. Por El se esclarece todo lo claro, como el sol esclarece todo lo que se ocultaba. El es invisible, no por ocultarse sino porque deslumbra.

Interpretación de la siguiente expresión: 'Nada de lo que viene después de El, implica en la individualidad *(huwiyya)* de la esencia del Verdadero pluralidad ninguna. Nada presupone en El mixtión ninguna'. El es singular sin nada heterogéneo y en eso precisamente está su claridad. Toda pluralidad y toda mixtión viene después de El y después de su esplendorosa manifestación; mejor dicho, viene de su esencia en cuanto única y singular. Y esta singularidad por razón de

su esplendor es manifiesta y patente y en realidad de verdad por sí misma se deja ver y en dejándose ver todo lo alumbra y así en todas las cosas se deja ver una segunda vez y eso en todas ellas. Esa segunda manifestación es mediata y mediante instrumentos, pero es posterior a la manifestación de su misma esencia. Esa segunda manifestación va unida con múltiples cosas y proviene de la manifestación primera, esto es, de la unidad misma.

54. Repugna decir que el Verdadero Primero conozca las cosas, recién creadas por su Omnipotencia, con percepción debida a las cosas mismas, como debido al hecho de la presencia y de la impresión de las cosas percibimos nosotros los objetos sensibles, en cuanto se nos presentan e influyen en nosotros. De este modo las cosas son para nosotros causas que nos dan a conocer al Verdadero [1]. Al contrario, debes saber que Dios por sí mismo y por su misma esencia que es santa y perfecta, conoce todas las cosas. En efecto, al contemplarse a sí mismo contempla su elevada omnipotencia como capaz de obrar, y con la omnipotencia contempla todo lo que ella puede y todo el objeto a que ella se extiende. De ese modo lo contempla todo. De consiguiente, su ciencia acerca de sí mismo y acerca de su esencia es causa de la ciencia que tiene de todos los otros seres distintos de El. Efectivamente, un modo de ser de su ciencia puede considerarse como causa de otro modo de ser de su misma ciencia. La Verdad Primera, al conocer que será obediente el siervo, cuya obediencia había predeterminado, conoce, como en causa, que Ella aplicará su misericordia. Y la ciencia de que no faltará su recompensa, es causa para conocer que, cuando Fulano llegue al Paraíso, no se le debe mandar al fuego.

No se trata aquí de prioridad o posterioridad que se apoye en el tiempo, sino de la prioridad o posterioridad en la esencia. De cinco modos se puede decir *antes:* 1) Se dice *antes* por razón del tiempo, como el viejo fué antes que el niño. — 2) Se dice *antes* por razón de naturaleza, o sea de aquel ser sin el cual no pueden existir otros seres, aunque sin ninguno de ellos puede él muy bien existir, como uno es antes que dos. — 3) Se dice *antes* por razón del orden en el contar, como la fila primera es antes que la segunda, porque se entiende que

1 Quizás podría traducirse: «¿Podrían las cosas ser causas de que el Verdadero Primero pueda conocer?» (Parecería esto más conforme al texto).

en el orden se toma primero. — 4) Se dice *antes* por razón de nobleza o dignidad, como Abū Bakr es antes que ʿUmar. — 5) Se dice *antes* por razón de la esencia y mérito de la existencia, como el acto libre externo de Dios y el ser de las cosas. Ambas cosas son simultáneas, como que el ser de las cosas no puede retrasarse temporalmente respecto del acto libre de Dios, pero es posterior a la Esencia Verdadera. Y por eso decimos: 'Quiera Dios y será la cosa'. Pero no decimos: 'Sea la cosa y querrá Dios'.

55. Su ciencia acerca de su esencia no es diferente de su esencia misma; mejor dicho, es su propia esencia. Sin embargo, su ciencia acerca del universo (H.), que es un atributo de lo que su esencia tiene, no es su misma esencia, sino que más bien es algo inseparable de la esencia. En ese algo hay una multitud ilimitada (de conceptos o ideas) según la multitud ilimitada de inteligibles y según la proporción de las potencias en esos inteligibles y según sus ilimitados poderes. No hay multitud o pluralidad en la esencia misma sino en algo posterior a la esencia, porque los atributos siguen a la esencia, no en el tiempo sino por razón del orden en el ser. Sin embargo, aquella multiplicidad tiene una gradación, por la cual se va subiendo hasta la esencia divina. (La exposición de todo esto sería muy larga). El orden y gradación reúne la multiplicidad en una serie y así es una especie de unidad. Si el Verdadero se considera en sí y en sus atributos aparecerá una totalidad reducida a unidad. Represéntese el todo en poder y ciencia. De las dos cosas resultará el ser real del todo (del universo de las ideas como algo consistente por sí mismo y fuera de Dios). Al revestirse después de materias se convertirá respecto de sus atributos en el todo del todo (mundo material). La unidad de su ciencia los comprenderá y se extenderá a los dos mundos (de las ideas y de la materia).

Comentario del siguiente texto: 'El es la verdad': 1. Verdadera se dice la proposición que vemos conforme con su objeto. — 2. Verdadero se dice también el objeto mismo que vemos que está conforme con la proposición. — 3. Verdadero se dice también el ente que está *in actu* e *in re* (*ḥāṣil* = *a parte rei*). — 4. Se dice especialmente verdadero el ser real al que la corrupción no tiene acceso.

El Verdadero Primero es verdadero en cuanto objeto afirmado en una proposición, y por ser un ser real (*wuǧūd*), y porque no existe medio alguno que pueda hacerlo desaparecer. Pero cuando simplemente

decimos que 'El es la verdad', significamos que El es el ser necesario a quien ninguna contingencia o corruptibilidad puede sobrevenir ni ir adjunta. Al contrario, en El estriba la necesidad de existir en todo lo que vendría a menos, porque todo excepto El es corruptible *(Alc.* 28, 88). El es oculto porque su grande esplendor prevalece sobre el esplendor conveniente a la percepción (de las criaturas) y por eso queda oculto. Pero se manifiesta y revela, porque sus obras son huellas que necesariamente se relacionan con sus atributos y necesariamente proceden de su esencia y ésta en sus obras queda manifiesta y afirmada. V. gr., la omnipotencia y la ciencia significan que, respecto del poder y del saber, hay en El algo que da cierta facilidad y da cierta posibilidad de acceso. Pero es imposible cnmprender la esencia divina ni llegar a entender su realidad misma. Bajo cierto aspecto (es decir de nuestra parte) es oculto; pero bajo otro aspecto (esto es, de parte de Dios) es también manifiestamente cognoscible, en cuanto que si acerca de sus atributos llegas a obtener alguna cosa, aunque oscura, ya sólo eso te encaminará por encima de todos los demás atributos o propiedades humanas y de la carne y como que sacará tu raíz misma del lugar corpóreo en que estás plantado y llegarás a percibir que su esencia es inaccesible y gozarás percibiendo que es inaccesible. Con ello te acontecerá que de lo que se te oculta, recibirás cierta claridad y verás el mundo superior y el mundo del señorío divino elevado sobre los horizontes inferiores y sobre el mundo humano y de la carne.

56. La definición se compone de género (próximo) y (última) diferencia específica. Por ejemplo cuando se dice que 'El hombre es animal racional', *animal* es el género y *racional* es la diferencia específica.

57. Sujeto o supuesto es el soporte de todos los atributos y modos de ser de una cosa. V. gr., el agua es sujeto respecto de la frialdad y de la ebullición; la madera lo es respecto de la silla y de la puerta; el paño lo es respecto de lo negro y de lo blanco.

58. Dios es el Primero en cuanto que El es por sí mismo y de El emana todo ser que no es El. También es el Primero en cuanto que fué el primero en el ser concreto y *a parte rei (fī-l-wuŷūd)*. Y es el Primero en cuanto que todo lo temporáneo, que necesariamente a El se ha de referir, tuvo existencia temporánea sin que coexistiese con El cosa alguna, cuando ya era El y existía, esto es, cuando ya existía

consigo, aunque no en sí. El es el Primero porque en la inteligencia de toda otra cosa se sobrentiende primero la idea divina acerca de ella y aun después de eso se sobrentiende su recepción en las criaturas, aunque no haya aquí prioridad de tiempo.

Pero El es también el último, porque si las cosas se reducen y comparan a sus causas y principios, al llegar por fin a El ya no hay más que comparar. El es el último, por ser el fin esencial y verdadero de toda tendencia. Por fin se entiende, v. gr. la felicidad. Si se pregunta a uno: ¿por qué bebes el agua y la medicina?, responderá que por cambiar el modo de hallarse. Si se le replica ¿por qué quiera cambiar el modo de hallarse?, responderá que por la salud. Y ¿por qué quieres la salud? Dirá que por la felicidad y por el bien. Y ya no se le puede preguntar algo más a que no pueda responder de ese modo, porque la felicidad y el bien se buscan por sí mismos y no por otra cosa.

Del Verdadero Primero recibe toda cosa su naturaleza o su voluntad, según su aptitud, como lo reconocen los de ciencia sólida, cuando analizan el conjunto de todos los seres y detalladamente los exponen. Dios es el deseable primero, y por eso es lo último en toda finalidad: el primero en el pensamiento y el último en la obtención en acto. El es el último, porque todo lo temporáneo tiene un tiempo posterior a otro tiempo, mientras que no hubo tiempo posterior respecto de Dios. El impulsa a todas las cosas a recibir de El su parte. Es dominante, esto es, es poderoso para dar ser a lo que no es y para comunicar esencia a lo que por sí solo no merecía ser. Todo puede venir a menos, excepto su rostro *(Alc.* 28, 88).

A El la gloria de habernos guiado por su camino y de habernos concedido su gracia y bondad.

Explicit.

Manuel Alonso Alonso, S. I.

APORTACIONES DE TOLEDO A LA GUERRA DE GRANADA

La formación del ejército de los Reyes Católicos anterior al sistema dispuesto en 1495 [1], aquél con el que, por tanto, se realizó la campaña y conquista de Granada, se hacía a base de los siguientes elementos: gentes de las guardas reales y de la Hermandad, caballeros y *continos* de los Reyes, huestes de los grandes señores y milicias ciudadanas.

De este último tipo de contingentes, exigido y fijado a requerimiento real, son las más conocidas y numerosas las reclutadas por las ciudades de Andalucía — Úbeda, Baeza, Sevilla, etc. —, quienes, afectadas directamente por la guerra, participaron en ella de modo más intenso. Las fuentes narrativas citan, sin embargo, con relativa frecuencia, las hazañas o intervención de otros núcleos ciudadanos, aunque lo esporádico o incidental de esas menciones no permita formar una idea clara de la magnitud y proporción de estas contribuciones [2].

1 La Junta General de Santa María del Campo de dicho año adopta la propuesta, hecha años antes por Alonso de Quintanilla, de designar un hombre de cada diez o doce hábiles de cada pueblo para que sirva obligatoriamente en el ejército, base ésta del sistema de «quintas» de los ejércitos permanentes y obligatorios. (Cf. Diego Clemencín, *Elogio de la Reina Católica*, Madrid, 1820, Apéndices XII y XIII, pp. 599-603).

2 J. de M. Carriazo ha recogido datos relativos a la participación de los sevillanos en la campaña, a los que hace mención en su artículo *Alegrías que hizo Sevilla por la toma de Granada*, «Clavileño», nº 21, mayo-junio 1953, páginas 21-27. — El trabajo de R. Blasco, *Los valencianos en la conquista de Granada*, «Rev. de Ciencias Históricas», I, 1880, pp. 373-380, es una simple reproducción de algunos capítulos de los *Anales de Orihuela* de Mosén P. Bellot, ahora publicados y anotados por Juan Torres Fontes (Orihuela, dos tomos, 1954-58), y no responde realmente a su título.

La documentación que aquí damos a la luz, procedente, salvo una excepción, del Archivo Municipal de Toledo [1], aunque estimamos que no puede considerarse versión completa de la total aportación de la ciudad imperial a la última guerra de nuestra Reconquista, ilustra, por lo menos, nuestro conocimiento acerca del tema, aparte hacerlo sobre el sistema de reclutamiento y medios de procurar los Reyes mantenimientos y pertrechos para tan larga campaña.

Al margen de esta documentación queda, por otra parte, toda referencia a la participación anónima y numerosa de toledanos en la guerra, formando parte de las tropas de la Hermandad, en la que la ciudad y tierra de Toledo tanto y tan preponderante papel ejercían. Núcleos señoriales de igual procedencia son señalados, no obstante, por las fuentes narrativas, como los de las huestes del conde de Fuensalida, don Pero López de Ayala, Alcalde mayor de Toledo, o los del señor de Orgaz y Santa Olalla, don Esteban de Guzmán [2]. En cuanto a la presencia personal de concretos caballeros toledanos en el ejército real, cabe citar algún nombre, como el del conde de Cifuentes, don Juan de Silva, si bien, en razón del cargo que éste ocupaba entonces, figure al frente de las mesnadas de Sevilla, ciudad de la que era Asistente real [3].

Por lo que hace a la índole de la aportación general de Toledo a esta guerra, pueden señalarse tres aspectos: humano, material y económico. Son los tres puntos a que expresamente hace referencia el requerimiento de los Reyes a sus ciudades y reinos, con ocasión del sitio de Loja, en 1482, momento con el que puede considerarse formalizada la continuidad de la campaña. Los tres vienen consignados por Pulgar [4] y específicamente ilustrados por nuestra documentación.

[1] Caj. 1, leg. 2, nº 56. — La excepción es el documento nº 12, que obra en el Archivo General de Simancas, *Registro Gral. del Sello;* como signatura suya basta su propia fecha.

[2] Fernando del Pulgar, *Crónica de los Reyes Católicos*, Vol. II: *Guerra de Granada*. Ed. y est. por Juan de Mata Carriazo, Madrid, 1943, p. 258-259.

[3] J. Durán y Lerchundi, *La toma de Granada y los caballeros que concurrieron a ella*, t. I, Madrid, 1893, pp. 243-274.

[4] *Ob. cit.*, vol. II, caps. CXXXIII y CXXXIV, pp. 247 y ss.

Dejando para el final el primero y más importante de dichos aspectos, el humano, señalaremos en primer término los víveres o mantenimientos — «pan e vino e ceuada e harina» — que «a su costa e misión» correspondió a la capital castellana enviar entonces con destino a Andalucía [1]. Pulgar hace referencia a la «fatiga grande» que los pueblos y ciudades de los reinos recibieron con tal motivo, tanto por el valor de los víveres en sí, como por los gastos de su transporte, pese a la exención de derechos de toda clase de aduanas interiores que los Reyes decretaron al efecto, lógicamente, para el traslado de estos géneros [2].

El aspecto económico de la contribución se justifica por nuestros documentos nos 3, 4 y 12, en los dos primeros de los cuales se contiene la petición real de dinero a la ciudad y el formulismo jurídico por el que Fernando el Católico transfiere su demanda a los mercaderes de ella, a fin de no quebrantar sus privilegios, pero extrayendo en suma, de su seno el numerario pedido; siempre prometiendo pagar el préstamo en el plazo previsto y alardeando de que la necesidad que le moviera cesa por el momento... aunque mantenga la solicitud [3].

Más abiertamente (doc. nº 12), los Reyes disponen en 1489 la recaudación de un cuento de maravedís en préstamo sobre vecinos concretos de Toledo, según relación nominal que, desgraciadamente, no se ha conservado junto con la orden de imposición.

En cuanto al aspecto humano de la prestación toledana, ya

1 Doc. nº 2: Córdoba, 24 mayo 1482.

2 Aunque los monarcas habían sólo solicitado de aquéllos que se les hiciese el precio más benigno posible, «todos los más de los pueblos davan de balde todo lo que les cabía traer de aquellos mantenimientos, e allende de aquéllo davan a quien lo truxese hasta el real seys reales de plata por cada carga, e de algunos lugares más lexos davan ocho o diez reales, lo cual les era muy más graue e cargoso lo que contribuyan en la Hermandad e en los otros tributos e derramas que por el reyno continuamente en aquel tienpo se hazían». (Pulgar, t. II, p. 26).

3 El crédito se pidió por entonces no sólo a las ciudades, sino también a particulares poderosos: «E porque eran neçesarios gastos e costas, e ni el Rey ni la Reyna tenían dinero que bastase para lo que se rrequería gastar en aquella guerra, ni menos do lo pudiesen aver, demandaron prestados dineros a algunos caualleros e otras personas singulares que sabían que los tenían». (Pulgar, t. II, p. 25).

desde aquel mismo momento inicial del sitio de Loja, hallamos que, por repartimiento hecho entre todas las tierras y ciudades del reino, «fasta Vizcaya e Guipúzcua», cupo a Toledo enviar cierta cantidad de peones, de los que se hizo cargo Juan de Hojeda, contino de la real casa, para conducirlos a Córdoba [1].

Desde entonces, y casi año por año, encontramos documentada esta apelación a los toledanos para tomar parte en las operaciones. Unas veces, en virtud de la convocatoria por los Reyes de cuantos hidalgos y caballeros de la ciudad pudiesen tomar las armas; otras, mediante la solicitud de envío de gentes pagadas por aquélla y, en general, reclutadas dentro de sus muros o en su tierra [2].

A la primera modalidad se refieren nuestros documentos nos 6 y 14 (1484 y 1490, respectivamente). Ambos testimonian sobre cómo la función militar de las expresadas clases sociales castellanas no se extinguió ni aun en los momentos finales de la Reconquista. Caballeros e hidalgos son requeridos de comparecer en fecha y lugar determinados, con sus caballos y armas, para tomar parte en la guerra, debiendo, los que por su edad y achaques no pudiesen hacerlo personalmente, enviar a su costa quien les sustituyese. Se les ofrece sueldo de campaña, pero se les conmina con la pérdida de sus privilegios y condición a los que, tras aquélla, no pudiesen exhibir la fe o certificado real acreditativo de su servicio [3].

[1] Doc. nº 1. — Pulgar, *loc. cit.*

[2] En 1483 vuelven a pedirse gentes de armas al reino de Toledo (Pulgar, II, p. 72).

[3] «Otrosí vinieron a seruir a esta guerra los omes fijos-dalgo que gozauan de franquezas por razón de su hidalguía», dice Pulgar de la convocatoria de 1485 (II, p. 147). — A los hijos, hermanos y parientes en general de los que muriesen en la guerra de Granada o cayesen prisioneros, se les exime, en cambio, por pragmática dada en Madrid el 26 de abril de 1483 de la ley de Cortes de Toledo de 1480 que prohibía la renunciación y herencia de los oficios acrecentados, que se declaraban a extinguir. (Cf. *Pragmáticas y Leyes hechas y recopiladas por mandato de los Señores... el Rey don Fernando y la Reyna doña Isabel*, Alcalá de Henares, 1528, fº 133-134. — Y *Cortes de los antiguos Reinos de León y de Castilla*, publs. por la Real Academia de la Historia, t. IV, Madrid, 1882, peticiones nos 60, 73, 84 y 85).

La aportación más general de contingentes humanos la realizaba, sin embargo, Toledo en forma de peones, que, en núcleos de 150 a 300, partían más o menos regularmente para los campos de Andalucía. A tal efecto, los Reyes enviaban con cierta periodicidad a solicitarlos de la ciudad, comisionando para su conducción a uno de sus capitanes o continos de confianza.

Dichos peones — espingarderos, ballesteros y lanceros — se encuadraban en «batallas» de 500 hombres, divididas en «cuadrillas» de a 50. La reunión de varias batallas componía una división, a la que se agregaba un cuerpo de operarios (cavadores, pedreros, albañiles, carpinteros, etc.) [1].

Tales eran las llamadas tropas de «acostamientos». Su entretenimiento corría a cargo de sus lugares de procedencia, aun cuando éstos se resistían a sufragar tan continua contribución. En 1482, dice Palencia, «como faltaba dinero para sostenerlas, el Rey prefería llamar a las tropas asoldadas por los pueblos, aunque contra su voluntad, porque antes con mucha frecuencia y por disposición del Asistente Merlo, contra la costumbre y fueros municipales, les suministraban estipendio para librarse de la nota de desidia; pero luego fueron acostumbrándose a rechazar aquella contribución» [2]. Al cerco de Málaga, en 1487, se refieren las siguientes palabras de Valera: «E porque los peones de las provinçias cumplían aquel día los ochenta días por que avían venido, mandó (el Rey) que los que sanos estavan dellos estoviesen en el real, e los dolientes e feridos se fuesen e les diesen sus cartas de serviçio, e les pagasen lo que les era devido. E los que le quedaron, que fueron siete mill e quatroçientos e çinquenta, mandó que les diesen su sueldo como solían, e que se lo librasen sus pueblos. E prestó su alteza todo lo que ovieron de

1 Conde de Clonard, *Historia orgánica de las Armas de Infantería y Caballería española*, t. II, Madrid, 1851, p. 165. — Vid. también F. Lanuxa Cano, *El ejército en tiempo de los Reyes Católicos*, Madrid, 1953. Los picapedreros de la Catedral de Sevilla, por entonces en construcción, fueron repetidas veces movilizados y enviados a los campamentos de vanguardia para labrar los proyectiles de las lombardas (Carriazo, *Alegrías que hizo Sevilla...*, pp. 21-23).

2 Alonso de Palencia, *Guerra de Granada*, trad. cast. de la Crónica de dicho autor por don A. Paz y Mélia, t. V, Madrid, 1909, p. 44.

aver de lo que avían estado, para que se les pagase la mitad del sueldo; e así quedaron en su serviçio por todo el tiempo que el Rey estovo en el çerco de Málaga» [1].

Esto nos hace pensar que la promesa reiterada de los Reyes de que «venidos, los mandaremos pagar el sueldo que ovieren de aver de todo el tiempo que estouieren en nuestro seruiçio», era las más de las veces letra muerta, y que a la soldada de los treinta días por los que las ciudades — y en este caso, Toledo — habían de enviarlos pagados, debería sumarse después, al cargo de éstas, todo o parte del importe de sus salarios.

El allegamiento de éstos recaía en forma de repartimiento sobre los vecinos, razón por la cual los toledanos hubieron de quejarse en alguna ocasión, aunque obteniendo sólo de los Reyes autorización para «echar sisa» sobre algunos artículos de primera necesidad, que mitigase en parte lo directo y opresivo del repartimiento. Para aliviar aún más la carga, redujeron en aquella ocasión los monarcas [2] el número de peones exigido a Toledo, de 200 a 150, a fin de que con el salario de los disminuídos se pagasen los sueldos todavía adeudados a quienes por la ciudad les habían servido el año anterior. Todo lo cual muestra las dificultades económicas con que la empresa se desenvolvía, y explica posibles resistencias de los presuntos soldados a enrolarse.

Nuevas peticiones de hombres a la imperial ciudad son las de 31 de julio de 1485, para guarnecer Alhama y proseguir la guerra [3]; las de 1487 y 1488, para el sitio de Málaga, con interesantes datos sobre la prolongación del mismo, a causa de la fortaleza de las murallas y la escasez de pólvora [4]; las de 1490 y 1491 [5], etc.

Del valor y eficacia de las fuerzas toledanas en tan larga contienda testimonian los mismos Reyes: «... porque de vosotros

[1] Mosén Diego de Valera, *Crónica de los Reyes Católicos*, ed. y est. por Juan de Mata Carriazo, Madrid, 1927, p. 251.

[2] Abril, 1488, Doc. nº 11.

[3] Doc. nº 7.

[4] Docs. nos 9 y 10.

[5] Docs. nos 13 y 15.

somos muy bien seruidos de la gente que nos soléis enbiar para esta guerra de los moros», dicen en su solicitud de 1490 [1].

Eficaz especialización deberían de ofrecer los espingarderos toledanos, tan reiteradamente interesados por los monarcas, y a los que hallamos en vanguardia en la marcha sobre Baza, a las órdenes del Maestre de Santiago, así como guarneciendo uno de los castillos establecidos en torno a dicha ciudad, bajo el mando de don Alonso de Barahona [2].

Tan dilatada correspondencia no podía por menos de animarse con el eco de los sucesivos triunfos, en los que la capital castellana estuvo presente no sólo a través de los hombres que la representaban, sino también participando en las alegrías y plegarias por lo que tan directa y patrióticamente le afectaba. Dos datos particularmente interesantes queremos destacar a este respecto de entre los suministrados por la documentación que incluímos.

El primero es la fijación exacta y definitiva de la fecha de la conquista de Álora, hasta aquí errada por los cronistas y discutida por los historiadores: Pulgar la data en 20 de junio de 1484 [3]; Valera, en 17 del mismo mes y año [4], y Mármol Carvajal dice que «por San Juan de Junio, aunque algunos dicen que adelante por Julio» [5]. De su minuciosa compulsa documental, don Antonio de la Torre concluye que hubo de ser hacia el día 20, ya que el 18 está el Rey «*castris contra villam de Alora*» y el 24 «*castris apud villam nostram de Alora*» [6].

Pues bien, nuestro documento nº 5 precisa, como se ve, sin lugar a dudas, que la toma fué el 18 de junio de 1484, sin

1 Doc. nº 13.

2 Pulgar, II, pp. 364 y 386. — Tambien en alguna ocasión debió de enviar Toledo artillería. En las cuentas del Tesorero Ruy López de Toledo (Archivo Gral. de Simancas, *Contaduría mayor*, 1ª época, leg. 105) hay una partida correspondiente al 12 de diciembre de 1482, que dice: «Que dió e pagó a Juan d'Aranda para pagar el artillería desde Toledo a Córdoba, XV U» [maravedís].

3 *Crónica*, II, p. 122.

4 *Crónica*, p. 181.

5 *Historia del rebelión y castigo de los moriscos del Reyno de Granada*, ed. Madrid, 1797, p. 61.

6 *Los Reyes Católicos y Granada*, Madrid, 1946. pp. 53 y 55.

duda a hora más tardía de la de redactarse el primero de los dos documentos de La Torre aquí consignados.

En cuanto al otro punto a destacar, es la ratificación de la fecha de entrada del ejército cristiano en Loja, ya conocida fidedignamente — 29 de mayo de 1486 —, pero durante mucho tiempo discutida también, en virtud de datos contradictorios [1].

El documento nº 8 de nuestro Apéndice, por el que el Monarca participa a Toledo su entrada en dicha ciudad andaluza, se adhiere y da fuerza a otros testimonios documentales, junto con los que rectifica el testimonio de los cronistas, dejando aquélla perfectamente establecida [2].

DOCUMENTOS*

1

1482, mayo, 16. Córdoba.

Los Reyes Católicos piden a Toledo ballesteros y lanceros para la guerra de Granada.

El Rey e la Reyna. Corregidor, alcaldes, alguaçiles, regidores, caualleros, escuderos, ofiçiales e omes buenos de la muy noble e leal çibdad de Toledo. Ya sabeis la guerra que mandamos fazer contra el

[1] Pulgar pone la toma de estas ciudades en lunes 20 de mayo (*Crónica*, II, p. 226), Bernáldez en 28 del mismo (*Historia de los Reyes Católicos don Fernando y doña Isabel*, Madrid, B. A. E., t. 70, 1955, p. 622), y Mármol en el día 9 (*Historia del rebelión...*, p. 65). Los anónimos musulmanes, según don Antonio de la Torre, en 30 del mismo mes y año: 26 ŷumādà I, 891 (*ob. cit.*, p. 75).

[2] Este documento es idéntico al enviado por don Fernando con el mismo objeto a Burgos, copiado en las Actas del Ayuntamiento de esta ciudad, vol. de los años 1486-1489, fos 42 *v*-43, y publicado por La Torre en *ob. cit.* pp. 76 y 77. De él da un extracto el P. Luciano Serrano en *Los Reyes Católicos y la ciudad de Burgos*, Madrid, 1943, pp. 233-234, así como A. Ballesteros Beretta, *Historia de España y de su influencia en la Historia Universal*, 2ª ed., t. III, 3ª parte, Madrid-Buenos Aires, 1948, pp. 72-73. De la misma noticia hay una redacción distinta publicada por J. Durán y Lerchundi, *ob. cit.*, t. I, pp. 197-198.

* Sobre la procedencia de estos documentos, vid. *supra*, p. 42, n. 1.

Rey e moros de Granada, enemigos de nuestra santa fee católica, e cómo yo el Rey tengo acordado con el ayuda de Dios de poner real sobre algunos lugares dellos, para lo cual Nos enbiamos por muchas gentes de cauallo e de pie, e por repartimiento copo a esta çibdad çiertos peones vallesteros e lançeros. Por ende, mandámosvos que, pues veis cuánto es conplidero al seruiçio de Dios e nuestro que la dicha gente de peones venga, e si se dilatase su venida sería grant inconveniente, que tengáis manera cómo sin dilaçión alguna vengan los peones que a esa çibdad caben, lo más aprisa que pudiéredes, al término e logar que vos enbiamos mandar, en lo qual sed çiertos nos seruiréis mucho. E sobre esto enbiamos allá a Juan de Fojeda, contino de nuestra casa, el qual vos fablará de nuestra parte; dadle entera fee e crençia.

De la çibdad de Córdoua, a XVI días de mayo de LXXXII años.

Yo el Rey. — Yo la Reyna. — Por mandado del Rey e de la Reyna, *Fernand Aluarez*.

2

1482, mayo, 24. Córdoba.

Los Reyes Católicos disponen que los víveres que corresponde a la ciudad de Toledo y su tierra enviar para sostenimiento de la guerra de Granada no paguen derecho alguno durante su transporte.

Don Fernando y Doña Isabel, por la gracia de Dios, etc. A todos los Conçejos, alcaldes, alguaçiles, regidores, caualleros, escuderos, ofiçiales, e omes buenos de todas las çibdades, villas e lugares de los nuestros reinos e señoríos, así realengos como órdenes e abadengos e otras qualesquier que son de la çibdad de Toledo fasta la frontera de los moros por esta parte de la Andaluzía, e a los arrendadores e recabdadores, reçebtores e fieles cogedores e aduaneros e portadgueros e guardas e otras qualesquier personas a quien atañe o atañer puede lo en esta nuestra carta contenido, que cogen e recabdan e han e ovieren de coger e de recabdar en renta o en fialdad o en otra qualquier manera las rentas de las alcaualas, seruiçios e diezmos e aduanas e rodas e otros derechos e portadgos que en qualquier manera se suelen e

acostumbran coger e recabdar en las dichas cibdades e villas e lugares e puertos, de las personas e bienes e mercaderías de paz que pasan por ellos, e a cada uno e qualquier de vos a quien esta nuestra carta fuere mostrada, o el traslado della signado de escriuano público, salud e graçia. Bien sabeis en cómo Nos auemos mandado fazer e fazemos guerra al Rey e moros de Granada, enemigos de nuestra santa fee católica, e cómo yo el Rey entiendo, con el ayuda de Dios, ir en persona a poner çerco sobre algunos lugares de los dichos infieles, e para ello auemos mandado juntar e juntamos muchas gentes de cauallo e de pie, e mandamos traer muchos mantenimientos para las dichas gentes, de pan e vino, e ceuada e harina, de lo qual copo a la muy noble çibdad de Toledo e su tierra cierta parte de ello, para que lo traya a su costa e misión, e lo ponga donde se asentaren los dichos reales, dentro de çierto término, y Nos les enbiamos deçir que lo que así enbiaren venía sin pagar derecho alguno de los susodichos. Por ende, Nos vos mandamos a todos y a cada uno de vos que dexedes e consintades pasar libremente por esas dichas çibdades e villas e lugares e puertos, e por cada uno dellos, los dichos mantenimientos que así la dicha çibdad de Toledo e su tierra enbiare a los dichos reales, e que non les leueis nin pidais nin demandeis nin consintais pedir nin demandar nin leuar derechos de alcauala nin diezmo nin aduana nin portadgo nin roda nin otro derecho alguno, saluo que les dexedes pasar libremente sin los catar nin escodriñar nin detener, faziendo juramento los que así lo troxieren que non traen otra mercadería nin cosa oculta de que ouiésedes de auer derechos, por manera que los dichos mantenimientos puedan pasar e pasen libre e seguramente, e que a cabsa de vosotros nin de alguno de vosotros non se ayan de detener; certificándovos que si así non lo fazeis nin poneis e obra, e en ello otra escusa o dilaçión pusiéredes, a vosotros e a vuestras personas e bienes nos tornaremos. E si alguno de vos los dichos recabdadores o personas susodichas fuéredes o pasáredes contra lo suso dicho o contra qualquier parte dello, mandamos a vos las dichas justiçias que los prendáis los cuerpos e los enbieis presos a nuestra Corte e a buen recabdo a su costa, porque en ellos mandemos esecutar la nuestra justiçia, e que todavía dexedes o fagais dexar libremente pasar los dichos mantenimientos e cosas, por manera que por cosa alguna non se detengan. E los unos nin los otros non fagades nin fagan ende ál por

alguna manera, so pena de la nuestra merçed e de diez mill marauedises para la nuestra cámara. E demás mandamos al ome que vos esta nuestra carta vos mostrare que vos enplaçe que parezcades ante Nos en la nuestra Corte doquier que Nos seamos, del día que vos enplazare a quinze días primeros siguientes, so la dicha pena, so la qual mandamos a qualquier escriuano público que para esto fuere llamado que dé ende al que vos la mostrare testimonio signado con su signo porque Nos sepamos en cómo se cunplen nuestros mandados.

Dada en la noble çibdad de Córdoua, a veinte e quatro días de mayo, año del Nasçimiento de Nuestro Señor Jhesu Christo de mill e quatroçientos e ochenta e dos años.

Yo el Rey. — Yo la Reyna. — Yo *Fernand Aluarez de Toledo*, Secretario del Rey e de la Reyna nuestros señores, la fize escriuir por su mandado.

3

1482, junio, 19. Córdoba.

El Rey pide dinero prestado a Toledo para la guerra de Granada.

El Rey. Muy noble e muy leal çibdad de Toledo. Ya sabes la guerra que yo fago al Rey e moros del reyno de Granada, e para el gasto e prosecución della son menester muchas contías de marauedises, e comoquier que yo espero para adelante muy presto de muchas partes aver dinero para lo neçesario a la dicha guerra, para luego al presente tengo mucha neçesidad, he acordado de me socorrer de prestado de algunos Conçejos de mis reynos, porque no aya faltas algunas e la dicha guerra se faga como cunple a serviçio de Dios e mío, sobre ello acordé de vos escreuir. Por ende, yo vos ruego e mando que para esta neçesidad, en tanto quel dicho dinero viene, de donde podades ser prestados, me prestes la contía de marauedises que yo escriuo al Almirante mi tío e asimismo al Doctor de Alcoçer e al Licençiado de Illescas que vos demanden prestado de mi parte, sobre lo qual ellos o qualquier dellos vos fablarán de mi parte. Yo vos ruego les dedes fee e creençia e aquélla pongáis en obra luego segund de vos confío, teniendo por muy çierto que al tiempo

que ellos asentaren con vos se conplirá e pagará muy bien lo que prestáredes, e en esto no pongáis dilaçión alguna, en lo qual mucho plazer e seruiçio me faréis.

De Córdoua, XIX días de junio de LXXXII años.

Yo el Rey. — Por mandado del Rey, *Fernand Alvarez*.

4

1482, agosto, 11. Córdoba.

Los Reyes Católicos, atendiendo al ruego de la ciudad de Toledo, y a fin de no quebrantar sus privilegios, transfieren a los mercaderes de ella su petición de préstamo de dinero para la guerra de Granada.

El Rey y la Reyna. — Corregidor, alcaldes, alguaziles, regidores, jurados, caualleros, escuderos, ofiçiales e omes buenos de la muy noble e muy leal çibdad de Toledo. Vimos vuestra letra e oímos lo que estos regidores e jurados desa dicha çibdad de vuestra parte nos fablaron, y çerca de los marauedís que vos han seido demandados de emprestados por la prouisión que Juan de Ferrera vos presentó del Almirante y de los del nuestro Consejo, porque esta nescesidad para que estos marauedís vos fueron demandados por agora çesa, nos auemos por bien e vos mandamos que por virtud de la dicha prouisión, de los propios de esa çibdad nin las personas particulares dellas non pagueis marauedís algunos del dicho préstido, nin se entienda que agora nin en tiempo alguno vuestros priuillejos que teneis vos sean derogados por se auer dado la dicha prouisión que el dicho Almirante e los del dicho nuestro Consejo libraron, porque nuestra voluntad es que aquéllos non sean quebrantados. Pero porque aún todauía ocurren otras nesçesidades para esta guerra de los moros en que estamos, enbiamos mandar que los mercaderes desa dicha çibdad nos presten algunas contías de marauedís segund lo escreuimos a Gómez Manrrique, de nuestro Consejo e nuestro Corregidor de esa dicha çibdad. Nos vos mandamos que le dedes entera fee e creençia e tengais manera como aquello se ponga en obra, que sed çiertos que los marauedís que agora prestaren los dichos mercaderes serán bien pagados

al tienpo quel dicho Gómez Manrrique con ellos asentare, y nin por esto non se entienda ser quebrantados los dichos vuestros preuillejos, nin cosa alguna. Y çerca dello los dichos regidores e jurados vos fablarán de nuestra parte; dadles entera fee.

De Córdoua, a XI días de agosto de LXXXII años.

Yo el Rey. — Yo la Reyna. — Por mandado del Rey e de la Reyna, *Fernand Alvarez*.

5

1484, junio, 18. Álora.

El Rey da cuenta a Toledo de la toma de la plaza.

El Rey. — Conçejo, Corregidor, alcaldes, caualleros, escuderos, ofiçiales e omes buenos de la muy noble çibdad de Toledo. Oy biernes, que se cuentan diez y ocho días del presente, por la graçia de Nuestro Señor se me entregó esta villa y fortaleza de Álora, y porque de tal bitoria es justa cosa se den graçias a Nuestro Señor, acordé de vos lo fazer saber. Por ende, yo vos ruego que a la hora questa vos fuere dada, fagais proçesiones por la çibdad, segund que en semejantes casos lo acostunbrais fazer.

De Álora, a XVIII° de junio de LXXXIIII años.

Yo el Rey. — Por mandado del Rey, *Luis González*.

6

1484, octubre, 19. Sevilla.

Los Reyes Católicos convocan a los caballeros e hidalgos de Toledo y su Arzobispado a la guerra de Granada, con carácter obligatorio.

Don Fernando e Doña Isabel, *etc*. Al Conçejo, Corregidor, alcaldes, alguaçiles, regidores, caualleros, escuderos, jurados, ofiçiales e omes buenos de la çibdad de Toledo e de todas las otras çibdades e villas e logares de su Arçobispado, e a cada uno e qualquier de vos a quien esta nuestra carta fuere mostrada o a su notiçia viniere, o della

supiere en qualquier manera, salud e graçia. Sepades cómo en prosecución de la guerra que tenemos començada contra el Rey e moros de Granada, enemigos de nuestra santa fee católica, yo el Rey, mediante Nuestro Señor, tengo acordado de entrar en persona poderosamente para el año primero venidero en el dicho reino de Granada a les fazer toda guerra e mal e daño por todas las vías e maneras que se les pueda hazer, y para ello hemos mandado aperçibir, demás de las gentes de nuestras guardas e Hermandad, e de los caualleros e contínos de nuestra casa, otras muchas gentes de cauallo e de pie, así de los prelados e grandes de nuestros reinos, como de algunas çibdades e villas e logares e prouinçias dellos, para que estén aperçibidos para ser en la çibdad de Córdoua, donde, plaziendo a Dios, Nos seremos para quinze días de Março primero que viene. E asimismo hemos acordado que el dicho año venidero nos ayan de seruir en la dicha guerra todos los hidalgos fechos por el Rey Don Enrrique nuestro hermano, que santa gloria aya, e por Nos, desde el quinze de setienbre del año que pasó de mill e quatrozientos e sesenta e quatro años a esta parte, e asimismo todos los caualleros fechos e armados, así por el Rey Don Johan de gloriosa memoria, nuestro padre e señor, que Dios aya, como por el dicho señor Don Enrrique, nuestro hermano, como por Nos. Por ende, por esta nuestra carta mandamos a todos los dichos hidalgos e caualleros que estén aperçiuidos e aparejados, los caualleros con sus armas e cauallos, segund son obligados, e los hidalgos con sus armas e cauallos los que los touieren, e los que los non touieren con sus vallestas e lanças, todos a punto de guerra, lo mejor aderesçados que pudieren, e ayan de venir e vengan en persona a la dicha çibdad de Córdoua para el dicho término de los dichos quinze días de Março, segund que Nos gelo enbiaremos mandar por nuestras cartas de llamamiento, que, venidos, Nos les mandaremos pagar el sueldo que ouieren de auer de todo el tienpo que estouieren en nuestro seruiçio. E al tienpo que por Nos fueren despedidos ayan de lleuar e lleuen fee firmadas de las personas que para ello diputaremos cómo nos vinieron a seruir a la dicha guerra. E non viniéndonos a seruir a la dicha guerra segund que dicho es, e non lleuando la dicha carta de seruiçio, por esta nuestra carta, mandamos a vos el dicho Conçejo, Corregidor, alcaldes, alguaçiles, regidores, caualleros, escuderos, jurados, ofiçiales e omes buenos de la dicha

çibdad e de las dichas çibdades e villas e logares de su Arçobispado, que les non guarden las defençiones, franquezas e libertades que tienen, comoquier que dello tengan qualesquier nuestras cartas de priuillejos e otras nuestras cartas e sobrecartas, saluo si las tales personas que así no vinieren a seruirnos a la dicha guerra touieren causas muy justas e notorias de dolençias e otros inpidimientos por donde non puedan venir. E si estos tales que tal dolençia e inpidimientos touieren, touieren hazienda e caudal para poder enbiar otro en su lugar, que asimismo non ayan de gozar nin gozen de las dichas esençiones e libertades si non enbiaran la tal persona en su logar segund lo dicho es. E porque esto a todos sea notorio e ningunos nin algunos non puedan dello pretender inorançia, Nos vos mandamos que fagades leer e notificar esta nuestra carta públicamente por pregonero, por las plaças e mercados e otros logares acostunbrados de la dicha çibdad e de todas las dichas çibdades e villas e logares de su Arçobispado, e que quede el traslado della signado de escriuano público en poder del escriuano de Conçejo de la dicha çibdad e de cada una de las dichas çibdades e villas e logares, para dar relación dello a los que lo quisieren saber, para por dónde sepan de la forma que se ha de guardar lo en esta nuestra carta contenido. E los unos nin lo los otros non fagades nin fagan ende ál, so pena de la nuestra merçed, e de priuación de los ofiçios e de confiscación de los bienes.

Dada en la çibdad de Seuilla, a diez e nueue días de otubre, año del Nasçimiento de Nuestro Señor Jhesu Christo de mill e quatrozientos e ochenta e quatro años.

Yo el Rey. — Yo la Reyna. — Yo *Alfonso de Auila*, secretario del Rey e de la Reyna, nuestros señores, la fize escriuir por su mandado.

7

1485, julio, 31. Córdoba.

Los Reyes Católicos piden a Toledo 100 espingarderos para la guerra de Granada.

Don Fernando e Doña Isabel. A nuestro Corregidor, alcaldes, alguaçiles, regidores, caualleros, escuderos, jurados, ofiçiales e omes buenos de la muy noble e leal çibdad de Toledo, salud e graçia. Se-

pades cómo, así como para basteçer la çibdad de Alhama, como en prosecuçión de la guerra de los moros, enemigos de nuestra santa fee católica, yo el Rey, mediante Nuestro Señor, tengo acordado de entrar en persona en el reino de Granada, para treinta días del mes de agosto, e para ello, demás de las gentes de nuestras guardas e Hermandad, e de los caualleros continos de nuestra casa, e de algunos grandes e caualleros de nuestros reynos, hemos mandado llamar e repartir por las çibdades e villas desta Andaluzía e de otras partes de nuestros reynos çiertas gentes de cauallo e de pie, para que todos sean juntos para los dichos treinta días del dicho mes de agosto, en esta çibdad de Córdoua, de la qual dicha gente que así hemos mandado repartir e llamar, cabe a esa dicha çibdad e su tierra cient espingarderos. Por ende, Nos vos mandamos que luego que esta nuestra carta veais, sin nos más requerir nin consultar sobrello, e sin esperar para ello otra nuestra carta nin mandamiento, juntamente con Diego López de Haro, contino de nuestra casa que allá enbiamos, repartais e fagais repartimiento por esa dicha çibdad e su tierra de los dichos cient espingarderos, los cuales dichos espingarderos sean en la dicha çibdad de Córdoua para el dicho término de los dichos treinta días del dicho mes de agosto, todos a punto de guerra, lo mejor aderesçados de sus espingardas e póluora e pelotas que pudieren para las dichas espingardas. Los quales vengan con el dicho Diego López de Haro, e vengan pagados por treinta días, que, venidos, Nos les mandaremos pagar el sueldo que ouieren de auer desde el día que partieren de sus casas, con la venida e estada e tornada a ellas. Para lo qual todo que dicho es vos mandamos que vos junteis e conformeis con el dicho Diego López de Haro, e fagais çerca dello todas las cosas que de nuestra parte vos dixere, so la pena o penas que de nuestra parte vos pusiere, las quales Nos por la presente les ponemos e auemos por puestas, e mandamos que sean esecutadas en vuestras personas e bienes. E los unos nin los otros non fagades nin fagan ende ál por alguna manera, so pena de la nuestra merçed, e de priuaçión de los ofiçios e de confiscaçión de los bienes de los que lo contrario fizieren.

Dada en la çibdad de Córdoua a treinta e un días del mes de julio del año del Nasçimiento de Nuestro Señor Jhesu Christo de mill e quatroçientos e ochenta e cinco años.

Yo el Rey. — Yo la Reyna. — E yo, *Alfonso de Auila*, Secretario del Rey e de la Reyna, nuestros señores, la fize escriuir por su mandado.

8

1486, mayo, 29. Loja.

Don Fernando comunica a Toledo la toma de la plaza.

El Rey. Conçejo, Corregidor, alcaldes, alguaçiles, regidores, jurados, caualleros, escuderos, ofiçiales e omes buenos de la muy noble çibdad de Toledo. Continuando nuestra santa empresa con los moros deste reyno de Granada, henemigos de nuestra santa fee católica, acordé venir sobre esta çibdad de Loxa con mi exército e artillería, donde supe estaba dentro el Rey de Granada el Moço, que mi vasallo se fizo e conmigo se conçertó, e con la gente suya e con la que de Granada le vino del otro Rey, e con los naturales della, estauan dentro quinientas lanças e tres mill peones con intençión de me la defender, mirando poco a lo que tenía asentado e sin me dar razón ninguna [1]. Y llegado ay, asenté mi real, sábado a veinte del presente [2], e luego lunes siguiente mandé dar conbate a los arrauales de la çibdad, los quales, con el ayuda de Nuestro Señor, se tomaron, donde murieron mas de dozientos moros de los más principales. E puestas mis estançias dentro de los dichos arrauales, porque supe quel otro Rey era salido fuera de Granada e juntava gente para socorrer a este otro, mudé mi real entre esta çibdad e la çibdad de Granada, porque no pudiese venir sin que nos viésemos, e mandé armar mi artellería, la qual ayer domingo, a hora de misa, començó a tirar e tiró de tal manera que la çibdad y los que dentro estauan, resçebieron muy gran daño e esperauan resçebir mucho mayor, sino quel dicho día a la noche me enbió suplicar el dicho Rey que dentro estaua resçeuiese

1 Sobre la actitud de Boabdil respecto a los Reyes Católicos con ocasión del sitio y toma de Loja, vid. La Torre, *ob. cit.*, pp. 168-180.

2 La versión publicada por La Torre y reproducida parcialmente por Serrano y Ballesteros Beretta, dice 21, siendo rectificada la fecha por el último de estos historiadores (*ob. cit.*, p. 73).

a él e a la dicha çibdad a misericordia, e yo, viendo la dicha çibdad ser tan fuerte e de las más principales de todo el Reyno, puerto, guarda o llaue de aquél, que otra tan prinçipal después de Granada non les queda, e de donde los christianos muy grand daño auían resçeuido e resçebían continuamente, e porque por conbate non se podía tomar sin gran daño e perdimento de personas, fuí contento tomarlos a misericordia, que con todo lo suyo se fuesen a donde quisieren. E así oy lunes, a veinte e nueue del presente, con el ayuda de Nuestro Señor, se me ha entregado la dicha çibdad libre e desenbargadamente. Avía dentro della muchos christianos cabtivos, que aunque otra cosa non se fiziera sino redimirlos e sacarlos de poder de cabtivo, es obra de que Nuestro Señor mucho seruiçio resçibe e nuestra santa fee católica se aumenta [1]. E porque es justa cosa vosotros entre los otros por vuestro plazer seais dello sabidores, vos fago la presente, rogándovos que faziendo graçias a Nuestro Señor e a la bendita madre suya, fagáis fazer proçesiones por lo fecho, e suplicando a su inmenso poderío por lo fazedero, pues es para seruiçio suyo e acresçentamiento de nuestra santa fee católica.

De la çiudad de Loxa, a XXIX días de mayo de ochenta e seis años.

Yo el Rey. — Por mandado del Rey, *Camanas*.

9

1487, junio, 25. Real sobre Málaga.

Los Reyes Católicos piden a la ciudad de Toledo y su tierra 300 peones para continuar el sitio de Málaga.

Don Fernando y Doña Isabel, *etc*. A vos, el nuestro Corregidor, alcaldes, alguaçiles, regidores, caualleros, escuderos, ofiçiales e omes

[1] «Los christianos cautivos que el Rey redimió no pude saber cuántos eran, salvo que fueron sueltos y presentados al Rey antes que los moros saliesen» (Bernáldez, p. 622). — «Fueron libres ciento e quarenta e quatro onbres christianos que se fallaron cautiuos en aquella çibdat» (Pulgar, II, p. 226). Alude también a esta liberación Hernán Pérez del Pulgar en su *Breve parte de las hazañas del... Gran Capitán*, N. B. A. E., t. 10, Madrid 1908, p. 575.

buenos de la muy noble e muy leal çibdad de Toledo, e a cada uno e qualquier de vos a quien esta nuestra carta fuere mostrada, salud e graçia. Bien sabedes cómo yo, el Rey, mandé asentar mi sitio sobre esta çibdad de Málaga y mandé tirar el artellería por alguna partes a los muros della, y aunque son muy fuertes e muy torreados y ha derribado mucha parte dellos, pero porque fallesçió la póluora [1] el artellería ha cesado de tirar e no ouo lugar de fazer lo que suele, y así por esto como por questa çibdad es muy grand y de mucho pueblo, para escusar el peligro de nuestras gentes he acordado quel artellería aya de tirar por más partes, de guisa quel çerco se dilataría por algunos días [2], y porque la gente de cauallo y de pie que aquí está trabaja mucho de contino, es menester que venga gente de nuevo con que ésta pueda ser releuada, para lo que avemos acordado de mandar llamar alguna gente de cauallo e de pie, de algunas çibdades e villas e lugares de nuestros reynos y de algunos caualleros dellos que nos vengan aquí a seruir [3], y que para ello ayan de uenir desa çibdad e de su tierra trezientos peones, los ciento e cinquenta vallesteros e los ciento espingarderos e los cinquenta lançeros, lo más en punto que ser pueda, e sobre ello mandamos dar esta nuestra carta por la qual vos mandamos que luego como esta nuestra carta viéredes, sin otra luenga nin tardança nin escusa alguna, e sin nos mas requerir nin consultar sobre ello nin esperar otro nuestro mandamiento, fagades repartimiento de los dichos trezientos peones en la manera que dicha es por la dicha çibdad e su tierra, juntamente con Françisco Martínez de Toledo, contino de nuestra casa, que allá enbiamos para dar çiençia e diligençia a ello, e venga con la dicha gente, de manera que sean aquí con Nos desdel día que esta nuestra carta vos fuera notificada en veinte días primeros siguientes, pagado el sueldo dellos por treinta días, los quales aquí venidos, se presenten ante los nuestros contadores mayores, que, venidos, les mandaremos pagar el sueldo que ouieren de auer de todo el tiempo que estouieren en nuestro seruiçio. E si vos el dicho Conçejo, justiçia, regidores, o alguno de vos, fuéredes remisos en fazer el dicho repartimiento o, fecho, la dicha gente o

1 Pulgar, II, pp. 301-302. — Bernáldez, p. 628. — Valera, p. 255.
2 Pulgar, II, pp. 305-306.
3 Id., II, p. 318.

alguna della no quisiere luego venir, por esta nuestra carta mandamos e damos poder al dicho Françisco Martínez para que, juntamente con vos el dicho nuestro Corregidor, pueda fazer el dicho repartimiento de los dichos peones, los quales ayan de venir dentro del dicho tienpo, so las penas que por ellos e por qualquier dellos les fueran puestas, las quales puedan esecutar e mandar esecutar en los que remisos e inobidientes fuéredes y en vuestros bienes, e trayan las dichas penas para los gastos desta guerra de los moros. E si para lo que dicho es así fazer e conplir e esecutar el dicho Françisco Martínez menester ouiere fauor e ayuda, por esta nuestra dicha carta mandamos a todos los conçejos, justiçias, regidores, caualleros, escuderos, ofiçiales e omes buenos, así desa dicha çibdad como de todas las otras çibdades e villas e lugares de su comarca, que lo den e fagan dar, e que en ello nin en cosa alguna nin parte dello, enbargo nin contrario alguno le non pongades nin consintades poner. E los unos nin los otros non fagades nin fagan ende ál por alguna manera, so pena de la nuestra merçed e de priuación de los ofiçios e de confiscación de los bienes a cada uno que lo contrario fiziere, para la nuestra cámara e fisco. E demás mandamos al ome que vos esta nuestra carta mostrare fasta quinze días primeros siguientes so la dicha pena [1], so la qual mandamos a qualquier escriuano público que para esto fuere llamado, que dé ende al que vos la mostrare testimonio signado con su signo porque Nos sepamos cómo se cunple nuestro mandado.

Dado en el real sobre Málaga, a veinte e çinco días de junio, año del Nasçimiento de Nuestro Señor Jhesu Christo de mill e quatroçientos e ochenta e siete años.

Yo el Rey. — Yo la Reyna. — Yo *Fernand Aluaréz de Toledo*, Secretario del Rey e de la Reyna, nuestros señores, la fize escreuir por su mandado.

[1] Adviértase que el amanuense ha omitido parte de la fórmula.

10

1488, marzo, 15. Valencia.

Los Reyes Católicos piden a Toledo 200 espingarderos para la guerra de Granada.

Don Fernando e Doña Isabel, *etc.* Al nuestro Corregidor, alcaldes e alguaçiles, regidores, caualleros, escuderos, jurados, ofiçiales e omes buenos de la muy noble e muy leal çibdad de Toledo, e a cada uno qualquier de vosotros a quien esta nuestra carta fuere mostrada, o su traslado signado de escriuano público, salud e graçia. Sepades que para en prosecuçión de la guerra que Nos mandamos hazer al Rey e moros del reyno de Granada, Nos mandamos hazer este dicho año repartimiento de çierta gente de pie e de cauallo que nos vengan a seruir a la dicha guerra, de algunas çibdades e villas e lugares de nuestros reynos e señoríos, del qual dicho repartimiento copo a esa dicha çibdad e a las villas e logares de su tierra dozientos espingarderos, e sobre ello mandamos dar esta nuestra carta para vos, por la qual vos mandamos que luego como la viéredes, sin otra luenga nin tardança alguna, e sin nos más requerir nin consultar sobre ello, fagades repartimiento de los dichos dozientos espingarderos por esa dicha çibdad e su tierra, los quales luego fagades maherir que sean buenos ofiçes e sepan tirar, e trayan sus espingardas e cada uno cinquenta pelotas de plomo e dos libras de póluora, e nos los enbiades con Diego López de Haro, contino de nuestra casa, e con otra persona que vos el dicho nuestro Corregidor nombraredes, e cada uno dellos trayan cient espingarderos, e enbiadlos pagados el sueldo que ouieren de auer por treinta días, desde el día que partieren desa dicha çibdad, los quales pagad de los propios e rentas desa dicha çibdad, e en defecto dello, por repartimiento en la manera que mejor viéredes, de manera que en todo caso se les pague el dicho sueldo, e partan a tienpo e de manera que sean en Villa Nueva de los Infantes, que es en el canpo de Montiel, çerca de la çibdad de Alcaraz, para diez días del mes de mayo primero que verná, porque para ese tienpo yo el Rey tengo acordada mi entrada, con el ayuda de Dios. Y allí fallarán ofiçiales

de los nuestros contadores mayores que reçiban presentaçión de la dicha gente e quien les pague el sueldo de todo el tienpo que estouieren en nuestro seruiçio, e mandamiento nuestro de lo que ayan de fazer. Y porque esto cunple mucho a nuestro seruiçio, vos mandamos que lo pongades luego en obra, sin dilaçión alguna; e si lo así fazer e conplir non quisiéredes e alguna escusa e dilaçión en ello pusiéredes, por esta nuestra carta mandamos e damos poder cunplido a vos el dicho Gómez Manrrique nuestro Corregidor desa dicha çiudad de Toledo, que vos costringa e apremie a que enbieis luego los dichos dozientos espingarderos, e si menester fuere, él solo faga el repartimiento dellos e de los marauedís que ouieren de auer para el dicho sueldo, como él viere e entendiere que cunple a nuestro seruiçio, e que execute e faga executar el tal repartimiento que así feziérede, para lo qual todo le damos poder cunplido con todas sus ynçidençias, dependençias, anexidades e conexidades, e si para ello fuere menester ouiere fauor e ayuda, vos mandamos que gelo dedes e fagades dar segund que vos lo pediere e menester ouiere, so las penas que de nuestra parte vos pusiere, las quales Nos vos ponemos e avemos por puestas, e le damos poder cunplido para las executar en las personas e bienes de los que en ellas cayeren. E los unos nin los otros non fagades nin fagan ende ál por alguna manera, so pena de la nuestra merçed e de diez mill marauedís a cada uno de los que lo contrario fezieren, para la nuestra cámara e fisco. E mandamos so la dicha pena a qualquier escriuano público que para esto fuere llamado que dé ende al que vos la mostrare testimonio signado con su signo, porque Nos sepamos en cómo se cunple nuestro mandado.

Dada en la çibdad de Valençia a quinze días del mes de marzo, año del Nasçimiento de Nuestro Señor Jhesu Christo de mill e quatrozientos e ochenta e ocho años.

Yo el Rey. — Yo la Reyna. — Yo *Fernand Aluarez de Toledo*, Secretario del Rey e de la Reyna, nuestros señores, la fize escreuir por su mandado.

11

1488, abril, 8. Valencia.

Los Reyes Católicos autorizan a Toledo a echar sisa para el pago de los espingarderos que le han solicitado para la guerra de Granada, reduciendo su número de 200 a 150, para que con el salario de los rebajados se paguen salarios adeudados a los que por la ciudad les sirvieron el año anterior [1].

Don Fernando e Doña Isabel, *etc.*, a vos el Corregidor, regidores, jurados, caualleros, escuderos, ofiçiales e omes buenos de la muy noble e muy leal çibdad de Toledo, e a cada uno de vos a quien esta nuestra carta fuere mostrada, salud e graçia. Bien sauedes cómo por otras nuestras prouisiones vos auemos enbiado mandar que para nos seruir en la guerra de los moros deste año nos enbiásedes dozientos espingarderos a punto de guerra, pagados por treinta días de sueldo, y fueren en el lugar e para el día en que las dichas nuestras prouisiones se contienen. Después de lo qual, por vuestra parte nos fué fecha relaçión que a cabsa de tener esa dicha çibdad mucha falta de propios, e por cunplir otros gastos neçesarios que de cada día se vos ofresçen, non podríades buenamente pagar el dicho sueldo a la dicha gente, suplicándonos vos mandásemos dar liçençia para que pudiésedes imponer e echar sisa en algunas cosas de mantenimientos que más sin daño desa dicha çibdad e vezinos della se pudiese fazer, o como la nuestra merçed fuese. Lo qual por Nos visto, acatando lo suso dicho, touímoslo por bien e mandamos dar çerca dello esta nuestra carta, por la qual vos damos liçençia e facultad para que podades inponer e echar la dicha sisa en las cosas que a vosotros bien visto fuere que mejor se podrá tolerar e que más sin daño desa dicha çibdad se pueda fazer, para que dello se cunpla e pague el dicho sueldo a los dichos dozientos espingarderos, de los quales han de venir los ciento e cinquenta a nos seruir en la dicha guerra, porque los otros cinquenta espingarderos mandamos abaxar para que se pague dellos

[1] Contenida también en el Registro General del Sello (Archivo de Simancas).

los marauedís que se fallaren que verdaderamente se deuen a los otros espingarderos que desa dicha çibdad nos vinieron a seruir el año pasado de ochenta y siete en la dicha guerra de los moros. Lo qual vos mandamos que podades fazer e fagades por el tienpo que viéredes que basta para la dicha paga de los dozientos espingarderos, de los ciento e cinquenta los dichos treinta días. E de los dichos cinquenta espingarderos que así mandamos abaxar, los marauedís que montaren en las dichas debdas segund dicho es, con tanto que non lo podades fazer nin fagades para otras cosas algunas, nin por más tienpo que lo que fuere menester para pagar lo suso dicho sin mi liçençia e espeçial mandado, teniendo en ello la forma que en semejante caso soleis e acostumbrais fazer, de manera que non aya en ello fraude nin colusión alguna, ca para ello, si nesçesario es, vos damos poder conplido por la presente. Lo qual mandamos que así se faga e se cunpla, non enbargante qualesquier leys e ordenanças de nuestros reynos que en contrario desto sean o ser puedan, con las quales e con cada una dellas en quanto a esto Nos dispensamos, quedando en su fuerça e vigor para adelante.

Dado en la çibdad de Valençia, ocho días del mes de abril, año del Nasçimiento de Nuestro Señor Jhesu Christo de mill e quatroçientos e ochenta e ocho años.

Yo el Rey. — Yo la Reyna. — Yo *Fernand Aluarez de Toledo*, Secretario del Rey e de la Reyna nuestros señores, la fize escriuir por su mandado.

12

1489, marzo, 23. Medina del Campo.

Los Reyes Católicos ordenan a Ruy García Juárez de Talavera tome en préstamo un cuento de maravedís de los vecinos de Toledo, para la guerra de Granada.

El Rey e la Reyna. — Ruy Garçía Xuáres de Talauera, nuestra merçed e voluntad es de nos seruir e socorrer tomando prestado de algunos de nuestros vasallos e naturales destos nuestros Reynos de algunas quantías de marauedís para proseguir la guerra que manda-

mos haser e se faze al Reyno e moros de Granada, enemigos de nuestra Santa fe católica, este presente año, los quales queremos que les sean pagados dentro de un año, del día que los prestaren. Por ende, nos vos mandamos que reçibades de las personas vesynos e moradores de la çibdad de Toledo un cuento de marauedís, de cada una persona la contía de marauedís que aquí dirá en esta guisa. *[No se incluye la relación].*

Que es el dicho un cuento de marauedís, las quales dichas quantías suso contenidas mandamos a las dichas personas e a cada una dellas que vos den e paguen cada uno dellos la qontya de marauedís suso declarada, desde el día que esta nuestra carta nómina les fuere mostrada fasta diez días primeros siguientes, los quales e cada uno dellos tome de vos el traslado desta nuestra carta nómina con carta de pago de lo que vos diere e pagare, por donde le sea pagado al suso dicho plazo.

E si dentro de los dichos diez días non vos dieren e pagaren las dichas contías de marauedís, cada uno lo que le cabe por esta dicha nómina, vos damos poder e facultad a vos o a quien vuestro poder ouiere para que fagáis e mandeis faser en las personas e bienes de los que non quisieren dar e pagar las quantías de marauedís suso dichas, todas las esecuçiones e presiones e vençiones de bienes e remates que menester sean para la recabdança de los dichos marauedís. E mandamos al Corregidor e alcaldes e otras nuestras justiçias de la dicha çibdad de Toledo que vos den e fagan dar todo el fauor e ayuda que menester ouierdes para faser las dichas secuçiones. E non fagades ende ál.

Dada en la villa de Medina del Campo a veinte e tres días del mes de março, año del Nasçimiento del Nuestro Saluador Jesuchristo de mill e quatroçientos e ochenta e nueue años.

Yo el Rey. — Yo la Reyna. — Por mandado del Rey e de la Reyna, *Alfonso de Auila.*

13

1490, julio, 13. Córdoba.

Los Reyes Católicos piden a Toledo envíen 200 espingarderos para la guerra de Granada.

El Rey e la Reyna. Corregidor, alcaldes, alguaçiles, regidores, caualleros, jurados, escuderos, ofiçiales e omes buenos de la muy noble e muy leal çibdad de Toledo. Porque, plaziendo a Dios, yo el Rey tengo acordado de entrar poderosamente contra los moros de la çibdad de Granada, enemigos de nuestra santa fee católica, para quinze días del mes de agosto primero que viene, y para ello auemos acordado de lleuar mucha gente de cauallo e de pie, y conuerná lleuar asimismo los más espingarderos que ser pudieren para la dicha entrada, y porque de vosotros somos muy bien seruidos de la gente que nos soleis enbiar para esta guerra de los moros, acordamos que nos ayades de enbiar fasta dozientos espingarderos e que sean en esta çibdad de Córdoua para el tienpo suso dicho. Por ende, Nos vos mandamos e encargamos que luego que esta nuestra cédula veades dedes horden como se busquen los dichos dozientos espingarderos con sus espingardas e pelotas e póluora, más aderesçados e a punto de guerra que ser pudiere, los quales vengan con Sancho Ortiz, contino de nuestra casa que allá enbiamos para que tenga cargo de los traer e presentar aquí para los dichos quinze días del dicho mes de agosto, e vengan pagados por treinta días fasta ser llegados, que, venidos, los mandaremos pagar el sueldo que ouieren de auer de todo el tienpo que estouieren a nuestro seruiçio. E todo esto lo poned en obra como de vosotros confiamos, en lo qual mucho seruiçio e plazer nos hareis.

De la çibdad de Córdoua, treze días de jullio de nouenta años.

Yo el Rey. — Yo la Reyna. — Por mandado del Rey e de la Reyna, *Fernando de Auila*.

14

1490, diciembre, 8. Sevilla.

Los Reyes Católicos ordenan a todos los caballeros e hidalgos de la ciudad, tierras y Arzobispado de Toledo, les vengan a servir en la guerra de Granada.

Don Fernando e Doña Isabel, *etc.* A los Conçejos, Corregidor, alcaldes, alguaziles, regidores, caualleros, jurados, escuderos, ofiçiales e omes buenos de la çibdad de Toledo e de todas las otras çibdades e villas e lugares de su tierra e Arçobispado, e a cada uno e qualquier de vos a quien esta nuestra carta fuere leída o su traslado signado de escriuano público, salud e graçia. Sepades cómo, Dios mediante, en prosecuçión de la guerra del Rey e moros de Granada, enemigos de nuestra santa fee católica, yo el Rey tengo acordado de ir en persona poderosamente contra çibdad de Granada para treinta días del mes de março primero del año primero venidero de nouenta e un años, e para ello tenemos deliberado que, además de la gente de nuestras guardas y Hermandad, e de los prelados e grandes e caualleros de nuestros reynos e señoríos, e de algunas çibdades e villas e lugares dellos, que todos los fidalgos fechos por el señor Rey Don Enrrique nuestro hermano, que santa gloria aya, e por Nos, desde quinze días de diziembre del año pasado de sesenta y quatro fasta aquí, e asímismo todos los caualleros fechos e armados, así por el señor Rey Don Johan, nuestro señor e padre, que santa gloria aya, como por el dicho señor Rey nuestro hermano e por Nos fasta aquí, nos vengan a seruir en la dicha guerra, los caualleros con sus cauallos y armas a punto de guerra, segund son obligados, e los fidalgos cada uno como mejor pudieren, e que sean en la çibdad de Córdoua para el dicho término de los dichos treinta días de março del dicho año venidero, donde para este tiempo, plaziendo a Dios, Nos estaremos; para lo qual mandamos dar esta nuestra carta en la dicha razón, por la qual mandamos a todos los dichos caualleros e fidalgos e a cada uno dellos, que todos a punto de guerra, lo mejor adereçados que pudieren, sean en la dicha çibdad de Córdoua para el dicho término de los dichos treinta días de março del dicho año venidero. E por cosa alguna non se deten-

gan nin falten de aquel término e se presenten ante las personas que Nos para ello nombraremos, los quales al tienpo que les mandáremos despedir, les darán fe de como nos siruieron en la dicha guerra, para que por virtud della les ayan por bien seruidos, y allende desto les mandaremos pagar el sueldo que ouieren de auer de todo el tienpo questouieren en nuestro seruiçio, lo qual les mandaremos que fagan e cunplan así, so pena que los que non vinieren a la dicha guerra o se boluieren sin lleuar la dicha carta de seruiçio, que non gozarán e mandamos que non gozen de las libertades e esençiones que tienen y que por ello perderán e avrán perdido los preuillejos e cartas e libertades que tienen, e serán auidos por pecheros como si non touieren las dichas hidalguías e cauallerías. Pero es nuestra merçed e voluntad que si algunos touieren impedimiento, de manera que non puedan venir a nos seruir, que puedan enbiar otros que nos vengan a seruir en lugar dellos. E porque lo suso dicho venga a notiçia de todos e ninguno nin algunos non puedan pretender inorançia, mandamos questa nuestra carta o su traslado signado de escriuano público sea pregonada e notificada por las plaças e mercados e otros lugares acostumbrados desa dicha çibdad de Toledo e de todas las otras çibdades e villas e lugares de su tierra e Arçobispado, luego que por Johan de Salinero nuestro contino que allá enbiamos vos sea notificada. E mandamos que vos el dicho Conçejo de la dicha çibdad de Toledo la enbiedes a notificar a los Conçejos desas dichas çibdades e villas e lugares más çercanos, e que los otros Conçejos a quien lo enbiáredes a notificar sean tenidos e obligados a lo fazer saber a las otras tierras de la dicha çibdad e Arçobispado que estouieren a ella más çercanas, e así de tierra en tierra fasta que sean publicadas e notificadas en la dicha çibdad e çibdades e villas e lugares de su tierra e Arçobispado, so pena de que quien lo non fiziere e cunpliere nos pague en pena cient mill marauedís para ayuda a los gastos de la dicha guerra.

Dada en la muy noble çibdad de Seuilla, a ocho días del mes de deziembre, año del Nasçimiento de Nuestro Señor Jhesu Christo de mill e quatroçientos e nouenta años.

Yo el Rey. — Yo la Reyna. — Yo *Fernando de Çafra*, Secretario del Rey e de la Reyna nuestros señores, la fize escriuir por su mandado.

15

1491, enero, 17. Sevilla.

Los Reyes Católicos piden a Toledo 150 espingarderos para la guerra de Granada.

Don Fernando e Doña Isabel, *etc.*. A vos los alcaldes, e alguaciles, regidores, jurados, caualleros y escuderos, ofiçiales e omes buenos de la muy noble e muy leal çibdad de Toledo, salud e graçia. Sepades cómo yo el Rey, Dios mediante, tengo acordado entrar en persona contra la çibdad de Granada para treinta días del mes de março próximo que viene deste presente año, y para ello, demás de las gente de mis guardas y Hermandad, y de los caualleros e continos de nuestra casa y de algunos grandes y caualleros de nuestros reynos, auemos acordado de mandar llamar e repartir por ciertas çibdades y villas y lugares de nuestros reynos y señoríos, cierta gente de cauallo e de pie, de la qual dicha gente cabe a esa çibdad ciento e çinquenta espingarderos. Por ende, Nos vos mandamos que luego que esta nuestra carta veais, sin más nos requerir nin consultar sobre ello, sin esperar para ello otra nuestra carta nin mandamiento, juntamente con Diego de Cascales, contino de nuestra casa que allá enbiamos, repartáis y fagáis repartimiento en esa dicha çibdad de los ciento e cinquenta espingarderos por la horden suso dicha, la qual dicha gente sea en la çibdad de Córdoua para los dichos treinta días del mes de março, todos a punto de guerra, lo mejor aderesçados de espingardas e póluora e pelotas que pudiéredes, pagados por treinta días. La qual dicha gente es nuestra merçed e voluntad que venga con el dicho Diego de Cascales que allá enbiamos, que Nos les mandaremos pagar el sueldo que ouieren de auer desde el día que partieren de la dicha çibdad, con la venida e estada e tornada a ella, para lo qual todo que dicho es vos mandamos que vos juntéis y conforméis con el dicho Diego de Cascales que allá enbiamos e fagáis cerca dello todas las cosas quél de nuestra parte vos dixere, so la pena o penas que de nuestra parte vos pusiere, las quales Nos por la presente les ponemos y auemos por puestas, e mandamos que sean esecu-

tadas en vosotros y en vuestros bienes. E los unos nin los otros non fagades ende ál por alguna manera, so pena de la nuestra merçed e de las penas quél de nuestra parte vos pusiere, segund dicho es.

Dada en la çibdad de Seuilla a diez e siete días del mes de enero, año del Nasçimiento de Nuestro Señor Jhesu Christo de mill e quatroçientos y nouenta y un años.

Yo el Rey. — Yo la Reyna. — Yo *Fernando de Çafra,* Secretario del Rey y de la Reyna, nuestros señores, la fize escriuir por su mandado. — Registrada.

ELOY BENITO RUANO.

LOS FRAGMENTOS EN PROSA DE ABŪ ḤAFṢ ʿUMAR IBN AL-ŠAHĪD

En la segunda parte del volumen primero de la *Ḏajīra* de Ibn Bassām hay un capítulo referente al literato Abū Ḥafṣ ʿUmar ibn al-Šahīd [1] que recoge una curiosa epístola suya dirigida a un amigo, cuyo nombre no consta, fragmentos de una *maqāma* que no lleva título, y una selección de poesías. Esta antología de la obra en prosa y verso de Ibn al-Šahīd va precedida de una brevísima introducción de Ibn Bassām en elogio del personaje, perfectamente inútil para trazar, aun en líneas generales, su biografía.

El presente artículo es un ensayo de traducción de esas páginas en prosa de Ibn al-Šahīd, poeta andaluz que vivió en Almería hace nueve siglos.

Nadie, que yo sepa, ha estudiado la figura de Ibn al-Šahīd ni su obra. Sólo de pasada, y cuando la *Ḏajīra* era utilizable únicamente en manuscritos, se refiere a él el prof. Henri Pérès en su libro inestimable *La Poésie Andalouse en arabe classique* [2], a propósito de la *maqāma* a que me he referido. Encuentra el prof. Henri Pérès entre esta obra y la *Risālat al-tawābiʿ wa-l-zawābiʿ* de Ibn Šuhayd «ressemblances frappantes», y afirma que nuestro Abū Ḥafṣ «traite le même sujet, du même point

1 *Ḏajīra*, ed. Cairo, I, 2 [1942], pp. 180-200.

2 Utilizo la segunda edición, París 1953, que es, de hecho, reproducción de la primera [1937] y tiene idéntica paginación.

de vue». Confieso, con todos los respetos que me merecen la persona y la obra del prof. Pérès, que no hallo entre ambas más analogía que la que pueda existir entre dos obras casi de la misma época y escritas ambas en prosa rimada. No encuentro que tenga mucho que ver el tema de una con el de la otra, ni entiendo a qué mismo punto de vista se refiere. A continuación monta una ingeniosa hipótesis tratando de explicar una posible influencia de las letras griegas en la *Risālat al-tawābiᶜ wa-l-zawābiᶜ*, muy sugestiva, aunque él mismo la juzga frágil, y que no reproduzco por ser *La Poésie andalouse* libro accesible al lector, y porque nos aparta del tema. Y digo que nos aparta del tema porque Pérès afirma que nuestro Abū Ḥafṣ se ha inspirado en su pariente y predecesor Abū ᶜĀmir ibn Šuhayd. Este supuesto parentesco, me imagino, es lo que le ha hecho ver sobre todo una analogía entre las obras de ambos. El prof. Pérès, sin dar razón alguna, llama al literato que estamos estudiando Abū Ḥafṣ ibn Šuhayd, vocalización que podría aceptarse, pero sin prescindir del artículo. No discuto que Abū Ḥafṣ haya podido inspirarse en el gran poeta cordobés, pero sí que existiera tal parentesco entre ambos, como vamos a ver inmediatamente.

La edición de la *Ḏajīra* escribe y vocaliza Ibn al-Šahīd, sin indicar ninguna variante. Con artículo aparece también en el *Nafḥ al-ṭīb*, en una anécdota en que figura el poeta y de la que hablaremos más adelante. Aunque el prof. Pérès parece haber prescindido de otras referencias al personaje, debería haberle puesto en guardia el hecho de silenciar Ibn Bassām este supuesto parentesco con el gran poeta cordobés. Dada la nombradía de Ibn Šuhayd, el autor de la *Ḏajīra* no habría dejado de referirse a ello. Pero el argumento más fuerte en contra de su aserto es el suministrado por la *Ŷaḏwat al-muqtabis* de al-Ḥumaydī, reproducido por al-Ḍabbī en su *Bugyat al-multamis*, en la biografía referente a este ᶜUmar ibn al-Šahīd (con artículo), Abū Ḥafṣ, que tenía como *nisba* al-Tuŷībī. «No recuerdo — dice al-Ḥumaydī — el nombre de su padre, y éste [ibn al-Šahīd] es un apelativo *[ṣifa]* que le dieron y es con el que es más conocido». Aparte de estas referencias aparece su nombre en el *Kitāb aᶜmāl al-aᶜlām* de Ibn al-Jaṭīb, en una larga cita textual de Ibn

Bassām, vocalizado, por el editor, supongo, y sólo en la segunda edición, Ibn al-Šuhayd. Seguramente por haber utilizado la obra de Pérès, lo llama Nykl, en su *Hispano-Arabic Poetry* [1], ʿOmar ibn Šuhaid, remitiendo al *Nafḥ al-ṭīb*.

Poco es lo que nos cuenta de nuestro personaje la *Ŷaḏwa* [2], la fuente más antigua de que disponemos, aparte de lo ya dicho, y de llamarle *raʾīs* y poeta, famoso en las letras, fecundo en la poesía, destacado entre los príncipes de su país. Al-Ḥumaydī se limita a transcribir unos versos suyos, de algunos que tenía copiados, que reproduce al-Ḍabbī [3] y que se encuentran también en la *Ḏajīra*. Ibn Bassām, le llama, en el epígrafe que a él se refiere, *al-wazīr*, título que sabemos no tenía siempre el significado de ministro [4], y que se ve igualmente en las palabras que siguen: «Este Abū Ḥafṣ, contemporáneo nuestro, alternó con maestría el verso y la prosa, y fué la maravilla de su época y el colmo del conocimiento y la experiencia. Bordó los mantos del lenguaje y enfiló los collares de la prosa y el verso. *Si no fué ministro de rey alguno,* ni giró en torno suyo el molino del poder, no por ello dejó de contar en la generación de los buenos literatos ni quedó a la zaga en los hipódromos de los escritores excelentes». Y añade, antes de pasar a hacer su antología: «Recojo en este capítulo aquello que en verso y prosa puede dar fe de la brillantez de sus obras y de la fama de que gozó en su época» [5].

La única noticia que tenemos de su vida es que fué panegirista de al-Muʿtaṣim de Almería, y en la *Ḏajīra* hay varios poemas en alabanza de este rey, gran protector de las letras. Ibn Bassām, hablando de al-Muʿtaṣim, cita a nuestro Ibn al-Šahīd, entre los poetas forasteros que acudieron a Almería y se afincaron en la corte [6]. En esta ciudad lo encontró al-Ḥumaydī hacia

1 Cf. p. 196. En las notas siguientes doy las referencias a las fuentes arriba citadas.

2 *Ŷaḏwat al-muqtabis*, ed. Ibn Tāwīt al-Ṭanŷī, Cairo 1953, pp. 283-284.

3 *Bugyat al-multamis*, ed. Codera y Ribera, biografía nº 1.065.

4 Cf. Pérès, *Poésie*, p. 84, y Lévi-Provençal, *L'Espagne musulmane au Xe siècle*, París 1932, pp. 67-68.

5 *Ḏajīra*, I, 2, pp. 180-181.

6 Cf. *Ḏajīra*, I, 2, p. 239. Este fragmento se encuentra también, con algu-

el año 440 (= 1048 / 1049) [1]. La anécdota que nos ha conservado al-Maqqarī [2], en la que queda malparado, es, sin embargo, importante por informarnos de la gran estima en que el rey tenía sus versos: al acabar de recitar una de sus *qaṣīdas* elogiando la generosidad del monarca, se volvió éste a los poetas que se hallaban presentes y les preguntó: «¿Alguno entre vosotros acertaría a arrastrar así los corazones?». Lo había, efectivamente, para desgracia del pobre Abū Ḥafṣ: el poeta Abū Ŷaᶜfar al-Baṭarnī que recita unos versos dichos ya en otra ocasión, y por los que consigue ahora una doble dádiva regia [3].

El *Mugrib* de Ibn Saᶜīd recoge también los tres primeros versos de esta *qaṣīda* y cita una frase del *Mushib (wa-ḳāna muqtaṣiran ᶜalà maliḳ baladi-hi al-Muᶜtaṣim ibn Ṣumādiḥ)* [4] que dan a entender que su autor lo consideraba nacido en tierras de Almería. Es extraño, de todos modos, que no digan nada a este respecto los escritores más antiguos que de Ibn al-Šahīd se han ocupado.

Y aquí se acaban las noticias que hemos podido encontrar acerca de Abū Ḥafṣ ᶜUmar ibn al-Šahīd al-Tuŷībī.

Prescindo deliberadamente de hablar de su poesía — de la que hay abundantes muestras en la *Ḏajīra* —, por juzgarla carente de interés al lado de su obra en prosa. La mayor parte son fragmentos de *qaṣīdas* dedicadas a exaltar a al-Muᶜtaṣim, y de circunstancias, con motivo de haberse apartado el rey temporalmente del vino. Otros versos son los mismos que se encuentran en al-Ḥumaydī, o transmitidos por él y que no están en la *Ŷaḏwa*.

nas variantes, apud *Kitāb aᶜmāl al-aᶜlām* de Ibn al-Jaṭīb, 1ª ed., Rabat 1934, p. 220, 2ª ed., Beyrouth 1956, p. 190.

[1] *Ŷaḏwa*, p. 283.

[2] Cf. *Analectes*, II, pp. 280-281.

[3] La anécdota está resumida por Pérès, *Poésie*, p. 83. La aprovechó igualmente Dozy (*Recherches*, Leyde 1849, I, 105), que traduce los versos de nuestro poeta (cuyo nombre transcribe Omar ibno-'s-Schohaid): *Vos mains répandent une pluie de bienfaits; on ne peut vivre heureux que là où vous vous trouvez, et sans vous les jours de notre existence se traîneraient tristement.* En nota da la traducción literal del primer verso que encuentra 'd'un mauvais goût inexcusable'.

[4] Ibn Saᶜīd, *al-Mugrib fī ḥulà al-Magrib*, ed. Ṣawqī Ḍayf, II, 209-210.

La prosa de Ibn al Šahīd, hasta donde yo sé, no parece haber despertado el menor eco entre los literatos y los críticos en la España musulmana. Sólo Ibn Bassām ha recogido una parte de ella, pero en adelante encontramos un absoluto silencio acerca de la obra de Ibn al-Šahīd, totalmente injusto. Las dos muestras con que contamos, cuya traducción publico páginas más adelante, me parecen suficientemente valiosas como para haber merecido la atención de los escritores coetáneos y posteriores. Estimo que, tanto la *risāla* como la *maqāma* son dos obritas que, a nuestros ojos de occidentales y nueve siglos después de haber sido escritas, encierran un interés que está muy por encima de lo corriente en las letras andaluzas.

El autor, que conoce bien la literatura árabe, no se siente obligado a hacer alarde de ello. Aunque alguno de los versos con que esmalta su obra haya sido tomado a préstamo (como confiesa al citar uno de Abū Tammām), no paga ese obligado tributo a la erudición que es la característica más marcada de la literatura árabe, ni se somete a la servidumbre ciega de la tradición. Al leer los despojos que nos han quedado de su obra en prosa, y de modo especial al leer la *maqāma*, recordamos las palabras de Ibn Ḥazm en el prólogo de su *Ṭawq al-ḥamāma:* «Perdóname, pues, que no traiga a cuento las historias de los beduínos o de los antiguos, pues sus caminos son muy diferentes de los nuestros. Podría haber usado de las noticias sin número que sobre ellos corren; pero no acostumbro a fatigar más cabalgadura que la mía, ni a lucir joyas de prestado» [1].

La epístola son unas páginas de sutil humor que se pierde en buena parte al ser traducido ese diálogo entre el mensajero, con sus ribetes de hombre bien formado en las letras árabes y con sus humos de noble alcurnia árabe, y la criada, razonable y «respondona», que alardea también de sus conocimientos de *ādāb*.

Más interés ofrece, sin embargo, la *maqāma* que, en razón

1 *El Collar de la Paloma, Tratado sobre el Amor y los Amantes, de Ibn Ḥazm de Córdoba*, traducido del árabe por Emilio García Gómez, Madrid 1952, p. 70.

a su extensión, no reprodujo Ibn Bassām en su integridad. Y es lástima, porque se adivina a través de esos fragmentos deshilvanados una novelita deliciosa, aun aherrojada como está por el peso de la prosa rimada de que no pudo liberarla el autor. La obrilla tiene una originalidad y un aliento poético de que no hay frecuentes muestras en la literatura árabe. Ese pequeño prólogo, dirigido a un personaje que desconocemos o simplemente al lector, revela en el escritor una conciencia clara, sin petulancia, del valor de su obra, y un sentido de la dignidad fuera de lo corriente entre los escritores de la época. El sentimiento de que esta *maqāma* es, por su índole, inferior a lo que él cree que es capaz de hacer, o que debe hacer, bellamente expresado por una sucesión de alegorías, no le impide ponerse a escribirla, con la conciencia de que no es esa su misión, pero sin avergonzarse de abordar un tema que está por debajo de sus posibilidades.

La línea argumental, digamos, de esta serie de cuadritos tomados de distintos capítulos de la obra, es más bien oscura. Hay un personaje, el alfaquí Ibn al-Ḥadīd, que es presentado ya en el prólogo y que aparece también en el primer fragmento, después de habernos esbozado el autor el ambiente en que va a desenvolverse la acción, al aludir al momento, la primavera, en que comienza la historia.

A partir de aquí la obrita es a modo de memorias de un viaje emprendido por un grupo de amigos y que relata uno de ellos, dejándose llevar de su vena lírica e improvisando, a veces, algunas poesías descriptivas, que tienen perfecta cabida en una *maqāma*. En el segundo fragmento no se alude al alfaquí, que reaparecerá más tarde. Es ésta una escena campestre, en un cortijo que podemos suponer cerca del Mediterráneo, inundado de luz. La primera parte es el retrato de un campesino, gran señor, que vive rodeado de toda comodidad, generoso y con sentido del humor. La segunda parte es una especie de gracioso cuentecillo con pujos de fábula. El gallo sentencioso utiliza una moral acomodaticia y apela al sentimiento de gratitud para salvar su vida, pero no vacila en proponer a cambio el sacrificio de sus hijos.

Sigue otro fragmento [§ 3] que podría ser una poesía descriptiva, y viene después [§ 4] la descripción de Ana, un pueblecito mozárabe, con una pintura de la mujer cristiana que aprovecha todos los tópicos empleados en la poesía. Aquí hace de nuevo su aparición el alfaquí, que acompaña al grupo, pero que no desempeña el menor papel.

Los jinetes prosiguen su marcha [§ 5] y llegan hasta las ruinas de una iglesia. El escritor se siente conmovido de veras al contemplar las pobres ruinas, y aunque los versos que improvisa el narrador sean el eco de un tema archimanido de la poesía beduína, el de los campamentos abandonados, hay en todo el pasaje un auténtico sentimiento que podríamos calificar de romántico. El escritor vibra ante los muros de la iglesia en ruinas, y, a pesar de algunas expresiones poco reverentes dedicadas a los cristianos y a su religión, se puede leer entre líneas, en éste y en algún otro pasaje del mismo tipo, la simpatía que, de hecho, le inspiraban.

A continuación [§ 6] se nos narra una cacería, emprendida en un alto del camino. Es éste uno de los trozos más difíciles de toda la *maqāma*, y no estoy completamente seguro de haber interpretado fielmente algunas frases, aun habiendo contado con la ayuda del Dr. Maḥmūd ʿAlī Makkī, tan buen conocedor de la literatura árabe, a quien reitero aquí cordialmente mi agradecimiento.

El último fragmento es el encuentro con un «elche», que abomina del cristianismo para entrar en el Islam. Aquí aparece de nuevo el alfaquí, con un cometido un poco más importante.

Se me ocurren ahora algunas consideraciones que me obligarían a alargar excesivamente esta introducción. Las reservo hasta que estudie en conjunto, en su día y en la medida de mis pobres fuerzas, la prosa literaria árabe en España. Cuando lo haga, o sea quien quiera el que lo haga, en modo alguno podrá dejarse de lado a este literato Abū Ḥafṣ ʿUmar ibn al-Šahīd.

[TRADUCCIÓN DE LA EPÍSTOLA DEL AUTOR A UN AMIGO] [1]

Voy a comunicarte una nueva asombrosa que te hará sonreir y te llenará de perfume, puesto que las noticias peregrinas siguen despertando interés, sobre todo las de los escritores ilustres.

Me enviaste a Fulano con un escrito cuyo contenido te interesaba. Bien sabe Dios que cuando llegó a mi casa estaba yo aliado con el dolor, por el que desde hacía tiempo me agitaba en el lecho y que me tenía en vela las noches más largas. Los que me atendían me habían dejado, con el deseo de que conciliase un sueño reparador. Y he aquí que tu enviado llama a la puerta en forma reprensible y vituperable aparentando angustia en su insistencia.

A la criada le empezó a entrar miedo, y dijo: «Es algo grave». Luego salió llena de recelo, con el corazón en un puño, tartamudeando menguadas palabras. Sus pies la llevaban hacia él, medrosos, como toca el timorato el dorso de la serpiente. «¿Quién es el hombre?», preguntó. Él meneó la cabeza, agarróse la barba con la diestra, clavó la mirada en la muchacha y dijo con un suspiro: «Uno que se lamenta por los borrados vestigios de la buena crianza». Y se puso a recitar los viejos versos del poeta *[basīṭ]*:

> Abro y cierro mis ojos, mirando a muchos,
> pero no veo a nadie.

A continuación se acercó a la criada, y le dijo: «¡Oh, desgraciada! Deberías haber aprendido a conocer, con una vida regalada como la que te das, la ciencia de lo dulce y lo amargo, y a distinguir las cosas ásperas de las suaves. Y con todo, no lograste retener en la memoria un solo verso con el que ornaras tu buena crianza y que te frenara de preguntar: '¿Quién es el hom-

[1] *Ḏajīra*, I, 2, pp. 181-184.

bre?' ¿Qué se te da a ti, desgraciada, de lo que dice Abū Tammām *[basīṭ]:*

> Su lustre y su penetración le guardan
> de ser vejado con la pregunta: ¿quién es, o de dónde es el hombre?

Pero tú, cohibida, y con el corazón vacío de todo lo que no sea ignorancia, y con tus miradas tontas, no sabías, ni mucho ni poco. ¡Por Dios, que si fueses una mujer de la tribu de Azd [1], la de los leones valerosos y los hombres eminentes, habrías advertido la brillantez de Azd en los rasgos de mi cara! Y si no fuese porque me apremia el asunto que me trae aquí sucedería algo grave entre los dos: te enseñaría las normas de la fisiognomia y del augurio y te instruiría en alguna de las ciencias adivinatorias, para que no pudieras confundir a un noble en los días de tu vida. Anda, dile al señor de la casa que mueva los labios para hacer cumplir este escrito.»

La criada le respondió: «Dios te guarde, está enfermo, agobiado a causa de su dolencia, y afligido por la falta de sueño, y las primeras horas de la noche le son gratas para dormitar. Es preciso que se alivie.»

El hombre se puso a echar espumarajos de cólera, como un viejo camello de lomo lacerado, y crecían su indignación y su ira. «A las gentes de Azd, dijo, no nos está permitido dar un golpe sin acertar, ni emprender un asunto que no llevemos a cabo. Oh, tú, ¿es éste el *īwān* de Cosroes [2] para que tengamos que aprovisionarnos de dinero, paciencia y buen sentido para sacar lo que necesitamos? Es asombroso que haya de pasarme el día poniéndote refranes y malgastando mis palabras, y tú sin hacerme caso y sin preocuparte de lo que aquí me trae. ¿Crees acaso que porque tu señor haya bebido unas copas de vino y haya oído unas canciones, cuando se ha puesto de buen humor y han

1 Nombre de dos confederaciones tribuales de la antigua Arabia. Cf. *Enc. Islām*, 2ª ed. francesa, I, 834-836.

2 Sobre este palacio, edificado por Sapor I (241-272) cf. *Enc. Islām*, III, 77 b, artº *al-Madā'in*, de M. Streck.

ido borrándosele los disgustos va a decir al destino: 'Da las vueltas que quieras, que no me preocupo de ti'? Ya conozco la enfermedad que le aqueja. Por Dios, que aunque tuviese mil enfermedades y estuviese quebrantada su vida, tendrá que cumplirse este escrito.»

Ella le contestó: «¡Ay de ti! ¡Y qué rudo eres para descender de la tribu de Azd! ¿Qué tienes de común con la exquisitez del Ḥiŷāz y la elocuencia de Naŷd? ¡Qué fea ingratitud en quien ha bebido agua de al-ʿAqīq! [1]. ¡Y qué malos modales en quien dice proceder de los más notables de los árabes!»

«¡Oh, desgraciada! — continuó el enviado —, ¿vas a entablar polémica acerca de mi alcurnia? Por vida de los pasos que llevo dados, y por lo que he soportado en mis andanzas, que este escrito llegará a su destinatario o daré fe de su rebeldía, su pereza, su dejadez y su negligencia. Uno como yo no llega hasta el abrevadero sino con resolución firme, y no se vuelve hasta que ha bebido a su placer.»

La criada dijo: «¡Qué mala manera de juzgar las cosas! Si estuviese embriagado, sería por el vino de su enfermedad, y con estos testigos ha bebido y con ellos se ha divertido y el mismo zalmedina ha tenido su parte y está al tanto del asunto. ¿Dónde quieres ir a parar?»

El se ensoberbeció, la miró con altivez, se desató en sollozos y volvió a suspirar y a gemir. Luego dijo: «¡Uf, qué mundo éste, que siempre ha de fastidiarnos con semejantes chinchorrerías!«

Y cuando se apretó la correa de la sandalia para partir, se aproximó a la criada, y le dijo *[wāfir]:*

> Párate, antes de separarnos, oh, necia
> y no suponga el que estés parada la despedida definitiva [2].

[1] Nombre de un valle del Ḥiŷāz, famoso por haber sido durante los Omeyas, en determinadas épocas del año, el centro de reunión de la sociedad elegante, de poetas, músicos y cantoras. Véase el artº de H. Lammens en *Enc. Islām*, I, 241-242, y el de la 2ª ed., de G. Rentz, I, 347.

[2] Sobre este verso, que se encuentra en Ibn Jallikān, cf. Dozy, *Supplément aux Dictionnaires Arabes*, II, 3*a*, raiz *ḍbʿ*.

«Si pertenecieras a otra tribu que no fuera la de Bāhila [1], habría sabido a qué atenerme respecto a ti. Voy a dejarte una muestra que indicará mi posición en esta linda faena tuya. Yo soy el ʿatakī [2] de rango y de cuna, dotado de valor y de buenas formas. Al que te pregunte, dile lo que has presenciado, y háblale de lo que viste con tus propios ojos. Pero veo que tú no encuentras ninguna muestra que te imponga la obligación de alabarme. Vete, ni guardada ni preservada por Dios.»

Luego se alejó y no supimos lo que fué de él.

[TRADUCCIÓN DE LA MAQĀMA] [3]

[PRÓLOGO]

El arte de escribir es una de tantas pruebas y servidumbres. Dichoso aquél a quien le vale para mejorar de fortuna, y desgraciado del que lo tiene como único capital. Y es sensato quien, al excluírlo de sus defectos no lo incluye entre sus virtudes, cuanto más una vez que ha pasado por tantas manos plebeyas y lo han vendido como prenda usada, despojado de la corona de su brillo y del manto de su grandeza, y lo han convertido en una industria que el noble apenas si se digna dedicarle una mirada ni vaciar en su molde una sola palabra.

Sólo cabe que los nobles pisen en falso cuando gobiernan los asnos y que los leones tomen aires de corderos cuando los corderos se las dan de leones. Si bien, el que está marcado a fuego con esta dignidad del arte de escribir, cuyo estigma ostenta, no se desconoce el rango que ocupa, ni le es dable tenerlo oculto.

[1] Nombre de una antigua tribu de la Arabia del norte. Cf. *Enc. Islām*, 2ª ed., I, 948-949 (artº de W. Caskel). La 1ª ed., I, 588 (art. de J. Hell), señala que esta tribu gozaba de mala reputación, y el sólo nombre *bāhili* era considerado como un insulto.

[2] Vocalizado así en el texto. Supongo que se trata del gentilicio correspondiente a al-ʿAtīk, tribu que formaba parte de los Azd ʿUmān. Cf. el cit. artº sobre Azd de la *Enc. Islām*, 2ª ed., I, 835 a.

[3] *Ḏajīra*, I, 2, pp. 184-195.

¿Qué daño puede hacerle a un escritor de bien ganado prestigio, si un día de alegría y de exaltación siente el noble deseo de registrarlo en prosa y verso? Y, por Dios, que aunque se trate de un ser tan seco como su sandalia y tan duro como el casco de su montura, no tendrá más remedio que someterlo al juicio de personas ecuánimes, si no quiere ser tachado de desabrido y áspero.

Ésta es la razón que nos ha movido a presentarte lo que estás oyendo, que acaso encontrarás meritorio. Y aunque ante ti desfilen palabras que sean despropósitos, enhebrados en los hilos de la chanza, sábete que se trata tan sólo de epítetos en consonancia con los nombres que acompañan, y ornamentos a la medida de aquello que adornan. El retórico, como el joyero, pone el mismo empeño en enfilar perlas que cuentas de vidrio, y, como el orfebre, encuentra idéntica dificultad en fundir la blanca plata que el azófar, y, como el águila, toma igual impulso al lanzarse sobre el sacre que sobre el gorrión. Es prudente aquél que, en día de gozo, sale con traje de fiesta, y en el día de tristeza con vestidos de luto. Y es igualmente displicente y grosero el que permanece serio ante la chanza y el que chancea en situaciones graves.

Ningún movimiento de la gente puede ser mejor comparado a los del sol y la luna en el firmamento que gira, conforme van cambiando de estación y de signo zodiacal, coincidiendo con lo señalado por el astrolabio y las tablas astronómicas, y conociéndose en minutos y segundos su exacta posición, dentro de sus límites más o menos lejanos, que los del alfaquí Ibn al-Ḥadīd, cuyos días lucen por él mantos de juventud y adornan sus cabezas con soberbias y admirables coronas.

Toma [esta *maqāma*] todavía intacta, en las primicias. Como si acabara de descorrerse ante ella el velo de la invención o estuviese recién arrancada del nido de la originalidad y mirase con ojos de gacela tímida, o se viese defraudada después de haberle dado esperanzas.

[§ 1] Sí, sucedió en primavera, en el momento en que el sol se situaba bajo el signo de Aries, y la gravidez de la sa-

zón se equilibraba y temperaba. Marzo había emprendido aquello que tenía por costumbre: cubrió de joyas las mesetas y las planicies, vistió a las praderas con toda clase de mantos de *dībāŷ*, abrumó las ramas de los árboles con el aljófar de las flores; con el esplendor de los frutos despertó el celo de los pájaros, que repetían sus trinos alejando sus tristezas. Y todas las granadas que quieras, que colmarían la palma del amante apasionado, como si fuesen pechos bajo los collares, y que podrían hacer las veces de rojas encías, o ser saboreadas como saliva fresca o como vino.

Cuando todos estos primores estuvieron en armoniosa sazón, el espíritu señorial del alfaquí sintió nostalgia por su generosidad innata, por hacer bien a los suyos y distraer el ánimo de amigos y partidarios. Cuando el gallo batió sus alas y cantó, todos los creyentes arrepentidos pidieron perdón a su Señor, y entonaron sus alabanzas; el sol se dispuso a emprender su algara desde el oriente, y se estremeció el alba como si fuera una lanza en la diestra del horizonte, y el alfaquí dió rienda suelta a su lengua elocuente con la profesión de fe y las alabanzas divinas. Pidió luego agua límpida, la vertió como si fuera luz sobre luz, e hizo las abluciones de su rostro resplandeciente, llenando de radiante gozo a los que le contemplaban.

[§ 2] Nos dirigimos a la casa de un campesino, de buena presencia y bien vestido *[ṭawīl]*,

> una casa espaciosa, amplia,
> cercada con ramas de roble y atocha entrelazada;
> «podrías ver el estiércol de las gacelas en sus corrales
> y en sus predios, como si fueran granos de pimienta [1]».

Estaba amable y sonriente. Barrió y regó la casa, puso a sus familiares a un lado y a los niños en un rincón, y empezó a dar vueltas como un trompo entre los grupos. Se topaba con uno

[1] Este segundo verso pertenece a una poesía atribuída a Imrū-l-Qays. Cf. Ahlwardt, *The Divans of the six ancient Arabic poets*, London 1870, p. 204, nº 26, verso 3º.

después de otro, le cogía por los estribos [1], sonreía mostrando sus dientes, y recitaba los versos del poeta *[basīṭ]:*

Coger al huésped del estribo y albergarlo,
me resulta más grato que alfinges con miel,
o que tortas del horno a medio tostar,
o que leche agria bien preparada,
o que el mugido de los terneros en los pastizales,
o que montar a grupas de los asnos indómitos.

Nos llevó luego a una habitación bien barrida, alfombrada de rústicas esteras y tapizada de alcatifas campestres. Había tendido en ella trenzas y cuerdas, como si quisiera expulsar a los fantasmas, en las que había colgado túnicas, pañuelos, escarcelas y zaragüelles. Y cuantos pañuelos se te antojen, teñidos de cártamo, bandas teñidas de azafrán, incluso velos y tocas, y todas las cosas más elegantes que darse puedan. Había practicado en la pared una ventana, y una segunda ventana, que había llenado de botecillos y de vasos, como un soberbio regalo de boda dejado en depósito: afeites del campo, desde el primero al último, agua destilada de rosas y sauce, jugo de alazor con azafrán, su poco de antimonio y de polvos, varillas de vidrio para el colirio, granos de almáciga, de incienso y de nuez moscada, cáscara de granada y toda suerte de preparados para blanquear los dientes.

Le dije: «Oh, dueño de la mansión, enhorabuena, enhorabuena por todo lo que Dios te ha dado». Y me puse a acompañarle en el vino de la mañana y a decirle: «*¿Cuándo han estado las tiendas de Dū Ṭulūḥ...?* [2] ¿Cómo es que la gente del campo

[1] El autor emplea aquí un modismo, que se repite en el primer verso que viene a continuación, alusivo a la hospitalidad que comienza, desde que aparece el huésped, por ayudarlo a descender de su montura.

[2] Esta frase es el primer hemistiquio de una poesía de Ŷarīr. Cf. *Šarḥ dīwān Ŷarīr* de Muḥ. Ismāʿīl al-Ṣāwī, Cairo 1353 H., p. 512. Sobre la localización de Dū Ṭulūḥ, vide el *Kitāb muʿŷam al-buldān* de Yāqūt, Cairo 1324/1906, VI, 56, y el *Muʿŷām mā-staʿŷam min asmāʾ al-bilād wa-l-mawāḍiʿ* de Abū ʿUbayd al-Bakrī, Cairo, III, 1949, p. 893. En ambas obras se cita el verso de Ŷarīr, verso cuyo primer hemistiquio pone Abū Nuwās en boca de una cantora (cf. la citada

tiene este esplendor y esta gracia? ¿Y cómo has hecho este botín en casa del perfumista? ¿Y cuándo se ha mudado el zoco de las telas a esta mansión? A tu lado se refrescan los ojos y se recrea el espíritu. Este es el equipo de la novia, pero, ¿dónde se celebra el banquete nupcial?»

El campesino rióse de buena gana, y me dijo *[ramal]:*

Amigo mío, nosotros, pese a ser un producto del campo,
somos señores, gentes de quienes se habla en el país.
Cuando a nuestra casa viene un huésped,
encuentra en ella comida y bebida para saciarse,
un lecho bajo, relleno de plumas de pollo,
muchas atenciones, buen trato y buena ropa.

Luego se levantó de su asiento, llamó a los niños y les incitó a buscar un gallo decrépito que tenía, para degollarlo, como mandan las leyes de la hospitalidad. Los niños lo persiguieron con saña, de un rincón a otro, hasta que el gallo cayó extenuado, como un cuerpo sin vida. Los muchachos llegaron hasta él y se precipitaron para cogerlo, en tanto se debatía como un ahorcado, y pedía socorro a Dios y a las criaturas. Sucedió que, con el mucho ahogo y la mortal incertidumbre, comenzó a darles picotazos en las manos mientras le sacudían, y vino al fin a encaramarse sobre una viga. Con aire de triunfo alabó a Dios y recitó los versos del poeta *[muŷtaṭṭ]:*

Si naufragas en el mar desbordado del mal,
no creas que vas a perecer en él,
porque la espada de la muerte
no está afilada a todas horas.

Llegada la del mediodía, batió por dos veces sus alas y lanzó un par de quiquiriquíes. Los almuédanos le imitaron, y los

obra de al-Bakrī). Este mismo hemistiquio lo utilizó Abū Yaḥyà ibn Masʿada en su refutación a la famosa *risāla* de Ibn García. Cf. las *Nawādir al-majṭūṭāt* editadas por ʿAbd al-Salām Hārūn, 3, El Cairo 1373 / 1954, p. 288, l. 7.

llamados a la oración se congregaron, hasta que, al terminar el rezo, les pidió socorro. Todos ellos, señores y nobles, se lanzaron en su auxilio, y saltaron hasta él. El gallo les dijo:

«¡Oh, señores príncipes! Entre vosotros hay jóvenes que pueden gozar de la juventud, y los que están ya canos, iluminan con la luz de su blanca cabeza a los mozos y a las mozas. Yo os he acompañado a todos durante largo tiempo, y he alabado a Dios por encima de vuestras cabezas repetidas veces. Os he despertado por la mañana, y he convocado a la oración noche y día. He cubierto a la perfección vuestras gallinas, os he criado muchos polluelos, y ahora, cuando está ya mi corona deslucida en servicio vuestro, se anuncia mi muerte a mis gallinas y se inclina sobre mi pescuezo el filo del cuchillo. Cuando me llega la senectud, van a despedazar mi carne y a guisarla. ¡Oh, gentes generosas, qué humillación para esta casa!»

Derramó lágrimas de sangre, y el dolor le obligó a cerrar el pico. Desmayóse, al cabo, y los campesinos se apiñaron en torno suyo, le rociaron el rostro con agua e hicieron por él los mejores votos. Al volver en sí, comenzó a recitar *[muŷtaṯṯ]*:

¿Por qué dar muerte a un anciano, inocente de toda culpa,
que hace lo que juzga mejor, cree en un solo Dios y sigue la zuna?
¿Se encuentra prescrito en algún libro, o lo ha dicho algún profeta?
No tengo más delito que ser un almuédano rústico.

Las gentes se enternecieron al oírlo, y se acercaron al dueño de la casa, colmándole de reproches. Pero él les dijo: «¡Tontos de vosotros!, este gallo tiene buenos muslos y buena pechuga. Me ha dado muchos sinsabores y tengo un secreto motivo para degollarlo. Es preciso aderezar con él una cazuela, ponerle bajo el fuego, y los huéspedes se saciarán con su carne. ¿No comprendéis que es un gozo para los ojos y para los corazones, un lingote de plata sobredorado con maestría?» Y recitó *[ṭawīl]*:

Cada vez que mi casa se honra con un huésped, es mi lema
ofrecerle hospitalidad y lo mejor que tenga.
Si mi sangre fuese vino, se la daría a beber,

y si tuviese un hígado apetitoso, lo asaría para ofrecérselo.
Esto me aconsejó mi padre desde que tuve uso de razón,
y, antes, mi abuelo a él le aconsejó lo mismo.

Replicó el gallo: «No digo que no. La razón es una senda clara, y los que la siguen son hombres de pro y temerosos de Dios. Tiene buen carácter, es generoso, lo era su padre... Pero en lo que toca a mí, exagera, se comporta de modo innoble, y disparata todo lo que le viene en gana. ¿No sabe que los gallos decrépitos no son manjares de príncipes, y que más son medicina que alimento? Por Dios, que si coge un caldero bien ardiente, y me mete en él en el horno, no va a satisfacer su necesidad conmigo, ni va a faltarle conmigo carne cruda y correosa. Bien puede encontrar en mis hijos lo que no encontrará en mí: un olor apetitoso, un sabor exquisito, y la sangre más roja que hay, para robustecerle. ¿Qué mejor carne que la del pollo para quien quiere preparar un buen *isfiḏābāǧ*?» [1].

Todos los que le rodeaban dieron su beneplácito a este discurso, sin ahorrar frases de alabanza, y fué tenido por sabio desde aquel día. El campesino, con su mucha bondad, gastó todo lo conveniente en obsequiar a sus huéspedes; y terminó la racha de su generosidad pidiéndonos excusas, que aceptamos. Nos separamos de su lado y nos pusimos en camino al apuntar el día.

[§ 3] Conforme el sol iba trasladándose, avanzaban los corceles, montados por los valientes guerreros, paso a paso, hasta que llegamos a un manantial que parecía un dinar, como si hubiese sido trazado con compás, de un agua que manaba fresca, deliciosa, cuyos guijarros eran como dientes afilados, y la hierba en torno crecía como el bozo alrededor de la boca de un imberbe. Con esta gala de verdor, parecía un espejo pulido, con marco de esmeralda.

[§ 4] Presté atención, y comprendí que se trataba de la

1 Del persa *isfed-bā* o *isfed-bāǧ*, 'a kind of dish made of meat, onions, butter, cheese, &c., or of bread and milk' (Steingass, *A Comprehensive Persian English Dictionary*, 2ª ed., London 1930, p. 58).

voz de una campana, en el convento de un clérigo. Ana es un pueblo todo él taberna, la casa de los patricios, el sitio donde juegan las copas y las jarras. Hay en él cerdos por todo ganado, sus pilones son lagares, y sus aguas, mostos y vinos. Tiene una forma triangular, aplastada, trazada por los apóstoles del Mesías.

Las plantas que crecían allí eran ramos de talles, que vibraban en mantos de hojas, y eran sus frutos granadas de pechos, manzanas de mejillas, alacranes de aladares, víboras de brazaletes y collares, y tenían vino por saliva.

Eran los coperos muchachas de senos túrgidos, todas de una misma edad, de cuellos flexibles y caderas como dunas, estremeciéndose bajo el manto, frágiles cinturas y piernas sofocadas por las ajorcas. Gachonas en sus palabras, parecían brindar con sus miradas una cita; corazones que enamoraban, de los que uno queda preso, y suspiros, unos que daban la vida y otros la muerte.

Cuando uno de nosotros, en presencia del alfaquí, tomó la palabra y se extendió en símiles sobre aquellas bellezas que conmovían a los de ánimo más templado, nos quedamos adustos, pusimos cara de desagrado, y se lo reprochamos en voz baja. Entretanto, aumentábamos el alboroto, y comprendimos que sería una torpeza quedarse entre los cristianos, porque al mirarlos, quedábamos presos en los encantos de sus mujeres, de sus delicadas cinturas, de soles y lunas, de formas redondas que llenaban el escote y hacían saltar los botones. Sin otras espadas que las pupilas, ni otras adargas que el pudor. No había más lluvia que el aloque, ni más industria que recrear la mirada, ni más nombre que el de amante y amado.

El clérigo, por hacernos quedar, buscó la intercesión de las mejillas de las bellas, y nos conjuró por la gracia de sus talles que hiciésemos la merced de plegar las riendas, y de detenernos, dándonos potestad de vidas y haciendas.

La intercesión dió sus frutos. «Con mil amores», dijimos, y dimos una vuelta, como la que da el cíngulo a la delicada cintura, y nos adentramos en lo que nos restaba de camino, como se adentran las ajorcas en las piernas mórbidas, hasta encontrar la puerta. Nos apeamos, y el clérigo nos dispensó la hospitalidad

que dispensan los nobles, y se excedió en su generosidad hasta extremos a que no estaba obligado.

[§ 5] Forzamos a los corceles a alejarnos de él al trote, y marchamos hasta que surgieron en el camino ante nuestros ojos unos muros, los de una iglesia cuyas ruinas estaban exentas de belleza, salvo unas pobres muestras de decoración que evocaban y hacían imaginar lo que la iglesia había sido, como el vestido raído por el uso, o la mejilla del mozo cubierta ya de vello, que despiertan recuerdos y avivan la memoria. Y recité *[kāmil]:*

Es una iglesia en la que se cebó la destrucción,
te parecería estar viendo el botín pillado en una algara.
Como un mensaje, llegó hasta nosotros el perfume
del zumo de las viñas que se había vertido.
Una ilusión ingenua nos llevó, y a nuestras monturas,
hasta ella; pero los deseos engañan.
Los jinetes se detuvieron en aquellos patios,
todo asombrados y atónitos.
¿De dónde puede al hombre venirle la fuerza
para proponerse erigir un monumento así, y llevarlo a cabo?
¿De qué país se habría traído ese mármol maravilloso
[tallado en columnillas] como brazos de gacela?
¿Cuántos arrepentidos habrá cazado el demonio
con lazos que les tendió el monacato?
¿Y cuántos sermones habrá pronunciado el cura
desde púlpitos construídos sobre corzas?
Dios dé buena ventura a esta mansión del extravío,
en la que el hombre noble no deja de sufrir por las bellas,
en la que no han cesado las burbujas del vino
de ponerse, como el sol, en las bocas de los contertulios.
¡Qué pobre oratorio si en él quisieras adorar a Dios,
mas, qué grato lugar para beber, en cambio.

[§ 6] Aceleramos la marcha, como si pretendiéramos perseguir a las aves, hasta que vimos ganado pastando en las praderas. Parecían doncellas que se pavoneasen bajo sus man-

tos de *dībāŷ*. Pasto lozano y agua cristalina. Estuve abrevándome de leche cuajada y suero hasta convertirme casi en un macho cabrío.

Partimos luego, y pensamos en la caza. Iban al paso los corceles y los hombres, valientes como leones, saltaban, prestos los halcones y los perros. Aparecieron de pronto unos charcos, grandes como mares, que vadeamos con nuestras monturas, que parecían navíos.

Tras nuestros petos, parecíamos sacres cuando aguzan la mirada, o leones al lanzarse al ataque. Con los ojos bien abiertos y refulgentes, como dinares, arrebatábamos las presas, como espadas afiladas. Lanzábamos nuestros dardos como se lanzan los dardos de la mirada al corazón del amado, pero no vimos más que plumas arrancadas, y cuchillos cual picos degollando a las aves.

Llegamos hasta un manantial de agua suave como el céfiro y tan deliciosa como el vino. Bebimos, comimos, y con lo que les sobró a los guerreros, pudimos ofrecer comida a las alimañas del campo. Sobre un blanco mármol grabé, en el momento de llegar a la fuente, estos versos *[sarī^{c}]:*

¡Qué agua tan escondida dejó caer la nube,
vertida en lluvia fina, en la llanura!
¡Qué topacio, ennoblecido al quedar velado
con el *dībāŷ* del musgo!
Si en otros tiempos fué un abrevadero,
sería para lobos y leones sedientos.
Fuí allí temprano, con mis valientes, que prefieren
montar en sus corceles a cabalgar estrellas.
El ruido de los pájaros en torno
es como el de los niños en la escuela.
Soltamos de nuestra mano la estrella fugaz [del halcón],
de mirada más brillante que la de los astros,
de ojos pintados de antimonio y fuerte pico,
implorando a Dios con sus garras le depare una pieza.
Las aves emprenden, asustadas, el vuelo, y huyen,
¿pero es que puede huir el sujeto a su hado?

Mis compañeros cazaron lo bastante para brindar hospitalidad
a los que estaban lejos y a los que estaban cerca.
Por Dios, fué una cacería sin más defecto
que haber faltado postres para aliñar el vino.

[§ 7] Seguimos luego viajando en medio de la noche, como van las estrellas entre la tiniebla. Encontramos a un mozo que parecía que hubieran bañado de oro el coral de sus mejillas, y cuyo bozo no hacía dudar de su condición varonil. Llevaba ceñida una espada que parecía haber sido acuñada con la fuerza de su mirada, y no con la delicadeza de su hablar. Montaba un corcel de patas e ijares resecos, pero chorreando lomo y ancas. Era un joven que hasta los menos sensibles a los encantos pedían a Dios que les librara de mirarlo, y a cuyo alrededor se apiñarían los libertinos *[sarīʿ]*:

de pupilas azules, como las de los cristianos,
pero su lengua era árabe elocuente.
Dije, cuando le reprocharon su creencia en la Trinidad,
con palabras razonables, sensatas y ponderadas:
Tiene todos los encantos del mundo. Y rara vez en un hombre
se dan juntos el mundo y la religión.

Al llegar hasta nosotros, besó las crines de su corcel, mientras las lágrimas le rodaban hasta la cintura. «¿Qué te sucede, amigo?», le dije. «Vengo huyendo de la cárcel — contestó —, y he escapado de la gente del castillo. Busco refugio de las tinieblas del extravío en la luz del buen camino, y de la ignominia de adorar ídolos en la gloria de adorar al Misericordioso. Tengo una nueva que contaros».

El alfaquí, Dios le salve, deseaba escuchar su relato. Se le dió permiso, y le dijeron: «Acércate». Se cumplieron con creces los ritos del saludo, y después dijo:

«¡Oh, alfaquí! Hay medios de llegar a las cosas y posibilidades de alcanzarlas. Por Dios Sapientísimo y Creador que ha dado a un pueblo la gracia y el privilegio de guiarlo, y ha castigado a otros condenándolos al extravío, no me ha hecho feliz

adorar los ídolos, pues adoré la cruz, repiqué la campana, e hice todo aquello que agrada al demonio. Era el destino que me estaba marcado y que no erró su blanco, hasta que me salvó y me guió mi Señor. Yo doy testimonio, oh testigos, de que Dios es un solo Dios, no tiene Hijo ni Padre, que existía cuando nada existía, ni tierra, ni agua, ni vapor. Creador e Inventor de todo, que hace surgir de la nada y que resucita. Suyo es el alto ejemblo y suyos son los bellos nombres...»

FERNANDO DE LA GRANJA.

LOS MOZARABISMOS DEL «VOCABULISTA» ATRIBUÍDO A RAMÓN MARTÍ

LÉXICO ETIMOLÓGICO

(Conclusión).

[QABARRA] «*Cimex*».

Con el plural regular en [-āt]. En Alcalá se halla *capărra*, pl. *capărr*, 'garrapata, ladilla; rezno garrapata', siempre con oclusiva intervocálica sorda. Según Simonet, se halla [qabbarra] en el árabe de Marruecos, pero Lerchundi registra tan sólo *kabarra* 'caparra, ladilla'; recuérdese que este lexicógrafo suele indicar cuando hay que pronunciar «con nuestra *p*», como él dice.

Caparra es general en el catalán occidental y en valenciano (Alcover) y se ha registrado extensamente en Aragón (Borao; Casacuberta-Corominas, *BDC* XXIV, 164). También se encuentra en Murcia (García Soriano) sin que se pueda saber si se debe tomar por mozarabismo, aragonesismo o catalanismo. Variantes con sonora existen en Santander (García-Lomas) y en Asturias (Vigón), donde se halla *cabarra*. También es asturiano *cabarrón* (Rodríguez-Castellano, *Alto Aller*, p. 209; sólo en plural: *cabarrones* 'garrapata que se agarra a las partes más blandas de la piel del ganado'). Todas estas formas deben de remontar al vasc. *kaparr* 'garrapata' (Azkue) [1], palabra que

[1] Azkue no distingue la *r* sencilla de la *rr* en fin de palabra, según es costumbre en la grafía vasca. Así pone simplemente *kapar*.

también tiene el significado de «zarza» (cf. Rohlfs, *Gascon*, §§ 15 y 29). El cast. *garrapata* refleja evidentemente una etimología popular cuya base bien podría representarla el port. *carrapato*. Para relacionar estas voces con el vasc. *ḳaparr* y con las formas *caparra* y *cabarra* ya citadas, hay que suponer una metátesis de **caparrata*, cuyo sufijo indicaría un tamaño menor. Tendrá algo que ver con todo esto el vasc. *ḳaparrada* 'garrapata menor' que leo en Azkue.

Lo mismo que *caparra*, de origen vasco o prerromano.

[QABṢANA] «*Vestimentum*».

Con el plural fracto [qabāṣin]. Debe relacionarse sin duda con el arag. *cabezana* 'cabestro' (Borao; Casacuberta-Corominas, *BDC* XXIV, 163), cat. *capçana*, prov. *capsana*. La forma provenzal también significaba «collet du vêtement» (Levy), mientras que la catalana está registrada en Alcover con más de una docena de significados, todos directa o indirectamente ligados a la idea de «cabeza». Dada la imprecisión del Vocabulista en materia semántica, no podríamos decir nada con exactitud si no fuera que el manuscrito lleva una glosa que precisa el significado de [qabṣana]: «quando capud et corpus coperitur».

De un *cāpĭtĭāna, adjetivo sustantivado.

[QABṬAL] «*Aqueductus*».

Con plural árabe [qabāṭil]. Debe ser la misma palabra que el español *caudal*, pero como el Vocabulista es más bien una especie de diccionario de ideas afines no podemos estar seguros del significado exacto que le atribuía el autor. Algunas noticias nos suministra Lévi-Provençal *(La Péninsule ibérique*, p. 179, n. 1) acerca del uso que tuvo [qabṭal] como nombre geográfico entre cronistas y geógrafos hispano-árabes.

Del lat. cāpĭtālis.

[QABṬURNU] «*Triangulus*».

Sin plural. Va acompañado en el Vocabulista por [muṯallaṯ] 'triángulo'. Simonet nos señala el hecho de que la voz fué usada como apodo de unos literatos badajocenses del siglo XI, pero

Dozy extraña que se apodase a nadie con nombre tan estrafalario, ya que el único significado que conocía era el que ofrece el Vocabulista. Sin embargo, salta a la vista que la palabra es romance, y todos la han reconocido como tal, aunque los otros romances no ofrecían nada parecido. Pero en *La chanson de sainte Foi d'Agen*, verso 300, leemos: «Nun voill eu aital deu cabdorn». Como fuera de este texto *cabdorn* es palabra desconocida, no podemos precisar su significado con entera exactitud, aunque el contexto del poema nos deja ver que debe ser algún insulto que se aplica a los dioses paganos, aquí Esculapio y Saturno. Ya Leite de Vasconcellos en su edición de la *Chanson (Rom.* XXXI, 190) propuso como étimo un *căpĭtŭrnus, que satisface plenamente todas las exigencias fonéticas de *cabdorn* (con *o* cerrada, como se ve por la rima). Ahora bien, si suponemos para este *căpĭtŭrnus el significado de «cabezudo», sería explicable no sólo el uso evidentemente oprobioso de *cabdorn* sino también el apodo [qabṭurnu]. Además, como me señala el señor Corominas, en el Valle de Arán se halla *cabidornat* (y *cabbornat)* 'renacuajo' [1]. Esto quizá nos explique el significado «triángulo» que da el Vocabulista a [qabṭurnu], pues bien pudiera aplicarse a algún instrumento cuya forma recordase la figura del renacuajo; comp. lo que dice Dozy (II, 579) del instrumento llamado [murŷīqal] 'murciélago'.

Podría dar lugar a dudas la forma de *căpĭtŭrnus. Wartburg *(FEW* II, 346 b) cree que contiene un sufijo *-iturnus*, pero mejor sería dividir un *capit-urnus*, a pesar de que *-urnus* no era sufijo muy productivo aun en latín. Sin embargo, hay algún resto que parece sugerir que tuviera cierta vitalidad, aunque muy poca, en romance (véase Ronjat, *Grammaire istorique*, § 700).

Nótese también que [qabṭurnu] es una de la media docena de voces que conservan la U final, mozár. *-o*.

[QALABAYRA] «*Calvaria*»

Con plural en [-āt], normal para femeninos de este tipo. Es el esp., cat. *calavera*, port. *caveira*, del lat. calvārĭa, con-

[1] Recuérdese que en catalán el renacuajo se llama *cap-gros*.

servado también en el francés antiguo *(FEW* II, 105) y del que se conserva algún rastro en italiano *(REW*³ 1529).

[QALABBAQ] . . .

Con plural en [-āt]. Falta el latín en las dos partes del Vocabulista, pero tomando en cuenta el orden alfabético, Schiaparelli ha supuesto que el epígrafe omitido sería *Tartaruga,* lo cual parece muy probable.

Es la misma palabra que el cast. *galápago.* También figura en Pedro de Alcalá con una variedad de formas y de significados bastante interesantes. Con el significado de «galápago, tortuga» hay *galăpaq* y *calăpaq.* Además, *calăpaq* 'gusano que roe los pámpanos', y con el mismo significado *quelepequĭl.* No trataremos de desenmarañar la complicadísima madeja lexicográfica de vocablos romances que tal vez tengan algún parentesco, aunque de momento oscuro, con *galápago,* como son el cat. *calàpat,* arag. *galapatillo* 'insecto que ataca a las mieses' (Borao), cat. dial. *carapatell* 'insecte que es cria a l'espiga dels cereals i fa malbé el gra' (Alcover). Las formas aragonesa y catalana deben relacionarse con el *quelepequĭl* que cita Alcalá. Sin duda las variantes que trae este autor indican que el bā con tašdīd refleja una *p* romance. En cuanto a la inicial, en vista de la alternación entre *c-* y *g-* en el árabe granadino, no podemos atribuir ninguna de las dos a [qalabbaq] con toda seguridad.

Voz indudablemente de origen romance, seguramente prerromana.

[QALL] «*Callus*».

El Vocabulista, bajo el epígrafe *Callus,* pone [qulla], [-āt], [qall] y algunas formas verbales. En la parte arábigolatina, según lee Schiaparelli, dice [qulla] 'acumen, ydria, callum facere'. Pero examinando el microfilm del códice, se ve que, aunque efectivamente hay ḍamma sobre el qāf, hay además una rayita que sale de la parte inferior de dicho signo vocálico hacia la derecha y que parece representar fatḥa. Aunque [qulla] está bien para «ydria», mejor sería [qalla] para «callum facere». Sin embargo, en LA se lee [qulla] sin duda posible. Lo probable es

que debamos corregirlo en [qalla], según vió Dozy (II, 387 a). Formas parecidas en Alcalá: *călla*, pl. *call*, 'callo de la mano o pie'; *căllo*, pl. *call*, 'callo'. El femenino es sin duda un *nomen unitatis*.

[QALSA] «*Caliga*».

También con plural en [-āt]. En Pedro de Alcalá: *călça*, pl. *calçăt*, 'calças'. Corresponde al cast. *calza*, cat. y port. *calça*, fr. *chausse*, etc. El que [qalsa] tenga sīn puede que indique una procedencia no mozárabe ya que sīn representa los sonidos originalmente palatales sólo por excepción. Para la L implosiva conservada, véase nuestro capítulo sobre la fonética.

De *calcĕa, femenino tomado del plural neutro. (En el *REW*³ 1495, falta el asterisco; parece mejor ponérselo ya que la primera cita de *calcea* es de c. 800; cf. *FEW* II, 72 b).

[QALŪQA] «*Gallina*». *(Sólo en AL.)*

De la misma familia que el cast. *clueca*, *llueca* (asturiano también, según Vigón), navarr., arag. *lueca* (Coll, Iribarren), cast., arag., navarr. *culeca* (< *clueca*; Baráibar, Borao, Iribarren), port. *choca*, cat. *lloca*, etc. (cf. *REW*³ 3795). La forma que trae Alcalá, *corŏca*, debe haber sufrido el influjo de la raiz QRQ 'cloquear', como sugiere Simonet.

La mayoría de las formas citadas, lo mismo que [qalūqa], suponen un étimo *clŏcca, mientras que la catalana y el dial. *lueca* exigen una base con L-.

[QAMŶŪN] «*Camisia*».

Con el plural fracto [qamāŷin]. Puede compararse directamente con *camisón*, palabra de uso más frecuente en América que en España. La síncopa que se ve en [qamŷūn] se debe seguramente a una arabización del original mozárabe. En Alcalá sólo *camĭja*, pl. *camăix*, 'camisa de mujer'. El Vocabulista también trae [qamīṣ], pl. [qumṣ], pero en esta forma la voz es antigua en árabe; cf. Lane, p. 2564.

Un aumentativo en -ōnem, derivado del lat. tardío camīsĭa.

[QANĪN] «*Dens*». *(AL: «Caninus»).*

Sin plural, quizá por ser más bien adjetivo. También figura un par de veces en el Anónimo sevillano (§ 606; también [qinnīna]. Entre otros muchos nombres de dientes bajo este epígrafe está [nāb] 'diente canino, colmillo', al que sigue inmediatamente [qanīn] y después [qanwal]; comp. el artículo [qanwal].

[QANNĀRIYA] «*Cardo*». *(Falta en LA.)*

Sin plural, ya que se encuentra solamente en la parte arábigolatina. Parece poco probable que el vocablo sea de origen ibérico, especialmente porque no ha dejado rastro conocido en romance el gr. *ḳinára*, del que procede seguramente [qannāriya], como ya señalaron Dozy y Simonet. Sin embargo, es curioso que todas las citas que trae Dozy sean de escritores árabes de Occidente, donde sigue todavía vivo. Lerchundi indica una acentuación parecida a la que podemos suponer para el Vocabulista: *ḳannária* 'alcachofa' [1], y lo mismo Beaussier (lo da con *g* inicial, eso es, el qāf con tres puntos encima), pero el Anónimo sevillano pone tašdīd sobre el yā, dos veces, si hemos de fiarnos de la reproducción de Asín, no siempre fiel en todos los detalles. El nūn con tašdīd sólo en Lerchundi y el Vocabulista; con ŷīm inicial en Bocthor (Dozy II, 411 b, quien indica que Bocthor lo trae como de Berbería). Simonet apunta un cast. ant. *canária*, que no puedo localizar. Si existe efectivamente, ¿no sería más bien arabismo?

[QANNŪṬ] «*Arundo*».

Con el plural fracto [qanānīṭ]. En AL se encuentra solamente [qanūṭ] 'arundo, desperare'. Ha habido evidentemente una confusión entre [qannūṭ] y [qanūṭ], maṣdar del verbo [qanaṭa] 'desesperar', que se registra en LA bajo *Desperare*. En Alcalá: *canŭd*, pl. *canĭnit*, 'cañuto'; *cannŭd*, pl. *canĭnid*, 'grassera' [2]. Algún otro ejemplo con [d] se encuentra en fuentes árabes,

[1] Léase con qāf. Cito en la transcripción de Lerchundi.

[2] En Alcalá, lo mismo que en Nebrija, desde luego, el artículo precedente es *grassa para escrivir*, al que sigue *grassera para la tener*.

pero lo más frecuente es [ṭ]. Así todavía en el árabe moderno de Occidente: *kannúta* 'canuto' (Lerchundi, con [ṭ]), [q-nnūṭ] 'bobine' (Beaussier) [1]. También en el Anónimo sevillano (§ 130), como adjetivo aplicado al saúco: [kanūṭ], que el Anónimo explica «hueco, porque está [el saúco] hueco como la caña» [2].

Nuestro vocablo corresponde al port. *canudo*, arag. *canuda* 'espita' (Ferraz y Castán), cast. *canuto* (más corriente que *cañuto*), cat. occ. *canut* (Alcover) [3]. Pero es evidente que sólo el port. *çanudo* puede ser forma autóctona, pues todas las demás revelan por su *n* o por su *t* que deben venir de los dialectos mozárabes [4].

De un derivado del lat. c a n n a en -ū t u.

[QANWAL] «*Dens*».

Con el plural fracto [qanāwil]. Fuera del Vocabulista, el vocablo sólo se encuentra en Alcalá, donde figura tres veces: *cănnel*, pl. *caniguil*, 'quixar o quixada'; *quĕnnel*, pl. *caniguil*, 'colmillo'; *quĕnul*, pl. *queniguil*, 'diente colmillo'. Como vieron Simonet (p. 86) y Dozy (II, 414 b), los singulares de Alcalá hay que leerlos *cănuel* y *quĕnuel* a causa de los plurales, lo cual se ve confirmado por el [qanwal] del Vocabulista.

No se deja entrever otra solución para [qanwal] que un diminutivo en -ŏ l u s, pero si es la verdadera, sería éste el único caso de diptongación en todo el Vocabulista. Ademas, habría dificultades morfológicas. Por otro lado, un diminutivo en -ĕ l l u

[1] Simonet (p. 89) cita un ejemplo con [d] de Fray Patricio de la Torre, que no puedo comprobar. Pero Beaussier sólo tiene [ṭ] y, según Dozy (II, 412 a), también Marcel.

[2] Para la importancia de esta observación en cuanto al problema morfológico que suscita *c a n n ū t u s, comp. *DCEC* I, 549 b.

[3] Acaso el murc. *canute* deba considerarse otro catalanismo de este dialecto, pues es corriente añadir una *e* a las voces de esta procedencia que terminan en una consonante no tolerada en murciano; cf. *buque* < *buc*, *cerriche* < *serreig*, *escate* < *escat*, *pique* < *pic*, *rebuche* < *rebuig*, *tresmalle* < *tresmall*, *unte* < *unt* (García Soriano).

[4] Encuentro un cast. *cannudo* empleado varias veces en la traducción castellana de una obra de Ibn Baṣṣāl publicada por Millás Vallicrosa (Al-And., XIII, 404).

dificultaría la explicación del wāw. Alguna otra posibilidad hay también, pero mejor parece no perderse en arbitrariedades. Sin embargo, como nada se halla en árabe que explique [qanwal], parece muy probable que sea de procedencia romance [1].

[QARABALL] «*Cunabulum*».

Con plural en [-āt]. Debe ser un diminutivo de carabus, como ya vió Simonet (p. 99). La descripción que nos da San Isidoro es interesante porque nos explica cómo se ha podido aplicar la voz a la cuna: «Carabus parva scapha ex vimine facta quae contecto crudo coreo genus navigii praebet». Interesante es también el gall. *carabela* 'cestilla de mimbres, canastilla' (Carré Alvarellos), ya que indica que de hecho existían diminutivos de carabus con acepciones metafóricas.

De un *carabĕllus.

[QARAQAŶŶ] «*Cucumer*». (*LA:* [QARAQAŶ]).

Con plural en [-āt]. Lleva la glosa *de lavor* (= *de semilla, para sembrar*). Simonet lo compara al cat. *carabassa* y un gall. *calacú*, que no encuentro en las fuentes a mi alcance. Hay que añadir, desde luego, el cast. *calabaza*, port. *cabaça*, de etimología siempre muy discutida. Nada tendrán que ver con el lat. cŭcŭrbĭta, como quiere Simonet, ni creo se deba aceptar el étimo de Schuchardt (*ZRPh.* XXVIII, 149), quien quería derivarlos del ár. [qarʿa] 'calabaza', idea aceptada, no obstante, por Wartburg (*FEW* II, 352 a) a pesar de que la terminación resulta inexplicada. Mejor sería quizás ver el influjo del árabe en las formas con *r*, ya que las que tienen *l* parecen ser antiguas (ya en 946, según Oelschläger). Además, la forma portuguesa sería inexplicable partiendo de un étimo con *r*. Lo más probable es que procediera de algún idioma prerromano.

Sin embargo, la forma que ofrece la palabra en el Vocabulista es muy curiosa. Creo que hay que suponer un cruce con [qarʿa], como indicamos más arriba, pero queda sin explicar el segundo qāf. De todos modos, la terminación [-aŷŷ] representa

[1] Cf. el ast. *canil* 'colmillo' (Rato).

indudablemente el mozár. *-ač*, que, en vista del cast. ant. *calabaça* (Nebrija), debe derivarse de *-accia*.

[QARBAṬA] «*Frangere*».

Verbo que parece derivado del participio del esp. ant. *crebar* 'quebrar', de c r ĕ p ā r e. Nótese que el significado del cat. y cast. ant. *crebar* era más bien «estallar, reventar».

[QARNĪṬ] «*Pulpus*».

Con el plural fracto [qarānīṭ], normal en árabe para palabras cuadrilíteras con vocal larga entre las dos últimas radicales. En Pedro de Alcalá: *carquĭt* 'pulpo pescado'. Dozy lo recoge también como tunecino en las obras de dos viajeros del s. XIX, en la forma con *n* que trae el Vocabulista. En Lerchundi, *karníta* 'langosta (pescado)' y *charnút* 'pulpo' («con nuestra *ch*»). Simonet quiso corregir el *carquĭt* de Alcalá en *carnĭt*, evidentemente porque es el único caso del vocablo con gutural tras la *r*. Comparaba [qarnīṭ] con el cast. *carnudo*, cat. *carnut*, fr. *charnu*, etc., «por serlo en gran manera dicho pescado», pero se ve que tiene más bien el sufijo de *dolorido*, mucho menos frecuente que *-udo*. Acaso la forma de Alcalá no es errónea sino debida a la influencia de otra palabra; comp. nuestro artículo [qawqana] y el ast. *cáncano* 'cáncer' (Acevedo; *-u* en Vigón), *cancru* 'cáncer' y *cangru* 'piojo' (Rato) [1]. De difícil explicación nos parece el *charnút* de Lerchundi (también Fr. P. de la Torre, apud Simonet).

Acaso de un derivado del lat. c a r n e m, con la terminación -ī t u, aunque quizás etimología popular a base de la forma que registra Alcalá.

[QARṬAṬA] «*Circinare*».

Verbo formado sin duda sobre el participio de *cortar* < c ŭ r t ā r e, como ya vió Simonet (p. 108). Lleva como glosa *de pilis barbe*. A pesar de la existencia de un verbo árabe [qaraṭa] (Dozy, II, 330 a) 'cortar o dividir en pequeños trozos'

[1] Sobre estas palabras, cf. *DCEC* I, 626 a-b.

(Hava; Wehr, II, 675), no hay otra manera de explicar no sólo el segundo ṭā sino también el significado.

[QAŠQARA] «*Rugare*».

También [kaškara] en ambas partes del Vocabulista. Es el maṣdar de un verbo que, al decir de Simonet, corresponde al cast. *cascar* (< *quassĭcāre). Acaso estuviera en lo cierto, ya que parece que efectivamente algunos verbos romances entraron en árabe con la *r* del infinitivo; comp. [karkala] (otros casos, como [qaŷdara] y [ṭanŷara], son muy dudosos).

[QAṬĪNA] «*Catena*».

Con el plural fracto [qaṭāyin]. Representa evidentemente el lat. catēna. La voz se ha usado en el árabe occidental.

[QAWQANA] «*Limax*».

Así en AL. En la otra parte encontramos la frase [al-qawqan al-ʿuryān] 'el caracol desnudo' y también [ŷadd al-bīr] 'viejo (abuelo) del pozo', expresión pintoresca que se halla sólo en el Vocabulista. Además, bajo *Testudo, animal*, encontramos [qawqana] *(nomen unitatis)*, [qawqan] (colectivo) y el plural fracto [qawāqin]. En Pedro de Alcalá: *căucana*, pl. *căucan*, 'caracol' y *căucanat al băbar* 'ostia pescado' (también el colectivo en la misma frase y en el artículo siguiente, *Ostier o lugar donde se sacan*). Al decir de Simonet, también figura en Ibn Buklāriš con el sign. de «caracol» y en Fr. Patricio de la Torre significando «ostra». Con significado algo distinto, [qawqanat al-ʿayn] en Alcalá. Simonet había querido derivar [qawqana] del lat. cŏchlĕa hasta que se dejó convencer por Dozy, quien, a propósito de otra palabra muy parecida, [qūqaʿ] 'coquille, coquillage' y [qūqaʿa] 'escargot, limaçon', abogó por el étimo cŏncha, sobre todo por razones semánticas. El distinguido orientalista creía rematar su argumento señalando el hecho de que [qawqana] en Alcalá significa también «cuenca del ojo». Pero aunque no hay duda de que *cuenca* deriva efectivamente del lat. cŏncha, es difícil separar nuestro [qawqana] de la enrevesadísima familia romance de los nombres del caracol;

compárese especialmente el prov. *cauquilha*, fr. *coquille* (cf. *FEW* II, 1002 b). Quizá debamos pensar en un **cŏlchĭla* con cambio posterior de sufijo, es decir, con sustitución del sufijo romance por otro ibérico como el de *carámbano*, etc. [1] Casos de *l* implosiva > *u* consonante no los hay muchos en el Vocabulista, pero existen indudables ejemplos mozárabes, como nuestros [ṭawba], [ṭawbīn] y el [bawmālla] 'palmilla' del Anónimo sevillano (Asín, § 411).

Sea cual fuere el étimo exacto de [qawqana], creo por lo menos que tenemos delante un mozarabismo bastante probable, el cual, de una manera o de otra, ha de relacionarse con la familia romance de *cŏchlĕa*.

[QAYAṬIRA] «*Brandar*». *(Sólo en LA.)*

Con el plural en [-āt]. En AL figura [qayaṭīra] 'colobium'. Es posible que esta palabra y la del epígrafe deban considerarse como idénticas, a pesar de que Simonet (p. 116) y Dozy (II, 432 b) creían que [qayaṭīra] era una especie de vestidura a causa de la glosa *colobium* 'túnica sin mangas o que las tiene cortas' (< gr. *kolóbion*). Pero quizás debamos leer *colu[m]bium* 'columpio' (para *columbio* en América y otras formas con *b* oportunamente reunidas, cf. Corominas, *RFH* VI, 149-50; el cast. *columpio*, *columpiar*, procede del gr. *kolumbân*, como ya vió Schuchardt, *ZRPh.* XXV, 496; para los detalles fonéticos, cf. Corominas, *l. c.*)

Ahora bien, si fuese aceptable la idea de [qayaṭīra] 'columpio', nos veríamos en el caso de conectar esta voz con [qayaṭira] 'Brandar'. Simonet, y Dozy con él, atribuyeron a *Brandar* el significado de «hacha o antorcha», o por lo menos lo creyeron un sustantivo emparentado con cat. *brandar*. Pero tal significado pertenece más bien al cat. *brandó*, mientras que el verbo *bran-*

[1] Sin embargo, formas como el val. *clòtxina* 'pechina, venera' y el it. *chiòcciola* 'caracol', que me señala el Sr. Corominas, quizá exigen otra base o variante de *cŏchlĕa*. El desarrollo pudo haber sido algo como *cochlea* > *coḳlia* > *cloḳia* o *coḳila* > *cloḳila* o *colḳila*. Para la *n* del (¿mozarabismo?) val. *clòtxina* y de nuestro [qawqana], cf. el cambio inverso lat. **castanum* > [qaṣṭal] y compárense [ŷawŷala] y [ŷaŷʿana].

dar significa «balancearse», lo cual va muy bien con un [qayaṭīra] 'columpio'. Si así es, no habrá dificultad en identificar [qayaṭīra] 'colu[m]bium' con [qayaṭira], que figura bajo el epígrafe *Brandar*. Sin embargo, es curioso que *brandar* sea un verbo y [qayaṭira] no, pues se ve por su forma que no puede serlo. En el artículo del Vocabulista de que hablamos, [qayaṭira] va precedido por [ŷurāna], otro hápax del Vocabulista, que se traduce por *brandola* en AL. Pero tampoco sabemos el significado de *brandola*. Además, bajo *Brandar* se encuentra el verbo [yatqayyar], forma hispanoárabe que en el idioma clásico sería [yataqayyara], tercera persona del singular del imperfecto de la quinta forma, verbo derivado de [qīr] '(la) pez' [1]. Como este verbo vuelve a parecer bajo *Incerare* 'encerar', donde también figura [aššamma'], forma hispanoárabe de [tašamma'] 'encerar', vemos que realmente sería difícil que [qayaṭira] y [ŷurāna] nada tuvieran que ver con las hachas de cera, y quizá deba sospecharse lo mismo en cuanto a *brandola*, que traduce [ŷurāna] en AL.

La única solución que encuentro para esta enmarañada cuestión es la siguiente. Quizá hay que suponer que la dificultad haya surgido como resultado del parentesco que efectivamente tienen *brandó* 'hacha' y *brandar* 'oscilar, balancearse' en catalán. Tal parentesco pudiera haber llevado al compilador del Vocabulista a colocar dichas voces bajo *Brandar*. Pero también cabe pensar que se confundieran dos artículos de una redacción previa (o aun del fichero), pues mientras [ŷurāna] figura en ambas partes, la traducción que le da AL, *brandola*, falta en LA. Por otro lado, falta en LA el *colu[m]bium* que explica [qayaṭīra] en AL.

Fijémonos en [ŷurāna] y en la traducción o glosa *brandola*. En cuanto a esta última palabra, el catalán sólo conoce, con significado emparentado con el de *brandó*, *brandolera* 'la part del llum de bech on hi ha el ble', esto es, donde está la mecha [2]. Pero

[1] Viendo que los diccionarios etimológicos del griego y del latín no hallan solución satisfactoria para el lat. *cēra*, gr. *kḗrós*, me atrevo a sugerir una relación con el ár. [qīr], suponiendo tan sólo un origen común.

[2] Sólo lo registra Alcover como de Esterri de Aneu, en el Norte del Pallars.

si hubiera habido la confusión a que aludimos arriba, quizá pudiéramos sospechar que *brandola* fuera mala traducción de [ŷurāna], puesta por el compilador de AL, quien no comprendía este [ŷurāna]. Nótese que *brandola* no es palabra latina. Pero ¿qué sería [ŷurāna]? Aunque es ya mucho suponer, acaso debamos pensar en relacionar el vocablo con cast. *zarandar,* o mejor dicho, con las glosas *azaren* y *azerenar* que mencionamos en el artículo [sarand]. No es inconcebible que una africada dental se representara por ŷīm, y la *n* < ND indicaría simplemente un préstamo del catalán. Semánticamente un [ŷurāna] emparentado con *zarandar* no sería nada extraño bajo el epígrafe catalán *Brandar* 'balancearse, oscilar'.

Pero sea de todo esto lo que quiera, nos incumbe sugerir una conexión romance para [qayatira] o [qayaṭīra]. Pues bien, tal vez podría pensarse en la familia del cast. *alcayata* 'escarpia' (mozarabismo indudable, como revela la *t*), emparentado con cast. *cayado, cayada*, port. *cajada* (también variantes con *t* sorda en Figueiredo), cat. *gaiata* (cf. murc. *algayata* en García Soriano), todos derivados del *caia* que se lee en San Isidoro [1]. Pero claro que esto deja sin explicar la terminación. ¿Estaría [-īra] por [-ayra], lo cual implicaría solamente un signo vocálico mal colocado?

En fin, todo muy dudoso. Ni aun estamos seguros de que las voces en cuestión sean realmente mozárabes.

[QAYAṬĪRA] «*Colubium*». *(Sólo en AL.)*

Véase el artículo precedente.

No veo que pueda pensarse en *bréndola* 'barra o verga delgada, rayo de cubo' que trae Alcover, con la variante *bràndola* en Porreres (Mallorca). Pero quizá tenga algo que ver con todo esto el cat. *bransolejar* 'balancearse' (Fabra).

[1] Poco aceptable es la idea de Walde-Hofmann de que *caia* esté por *cāla* en San Isidoro. La forma **ḳaydiā*, aceptada por Ernout-Meillet, es arbitraria. Mejor sería relacionarlo con el gr. *khaîos* con Stowasser, a pesar de la negativa de Walde-Hofmann. Para la procedencia indoeuropea de *khaîos*, cf. Boisacq y los diccionarios etimológicos del latín bajo *gaesum*.

[QAYYŪLA] «*Mandíbula*».

Con plural en [-āt]. En Pedro de Alcalá: *cayŭla*, pl. *caguăguil*, 'varilla del cuello'. Procede evidentemente de cavĕŏla, diminutivo de cavĕa, sólo atestiguado en las glosas. El que una palabra que significa «jaula» llegara a emplearse para la mandíbula no debe extrañar, cf. port. *queixo*, pr. *cais*, 'mandíbula', cat. *queix* 'regió de la galta corresponent a les barres o mandíbules' (Fabra), todos de *capsĕum (*REW*³ 1659 c), que a su vez viene de capsa 'caja'.

[QIRIŠTA] «*Crista*»

Con plural en [-āt]. El Vocabulista trae otra variante [iqriš-ta] bajo el mismo epígrafe. Estas formas no son sino dos maneras de adaptar a la fonética árabe una palabra romance que empieza por dos consonantes.

La voz se encuentra también en Pedro de Alcalá: *quirĭcha*, pl. *quirichĭt*, 'cresta de ave'; *hi crĭcha* 'encrestado'. Corresponde al esp. *cresta* < crĭsta, vivo en toda la Romania.

[QUBB] «*Situla*». *(LA: también* [KŪB]).

Con los plurales respectivos [aqwāb] y [akwāb]. Dozy, al citar la forma [qubb] se sorprende de su plural [aqwāb], Sin embargo se ve confirmado por Alcalá, quien nos lo ofrece dos veces, bajo *herrada para sacar agua* y *tarro para hordeñar*, donde escribe *cubb*, pl. *acuăb*. Sin duda Dozy tenía razón y más regular parece el plural [qbāb] usado hoy día en las regiones de habla árabe que conservan este hispanismo [qubb] (véase Marçais, *Tanger*, p. 420). Pero el plural [akwāb] cuadra perfectamente con el singular [kūb]. Así que los plurales antiguos debieron de formarse a base de singulares con wāw de prolongación.

Corresponde al cast. *cubo* y al cat. *cup* (ant. *cub*) 'tina, lagar', de un masc. cūpus que se encuentra en San Isidoro: «Cupos et cupas a capiendo, id est accipiendo, aquas vel vinum vocatas». Falta el masculino en *REW*, aunque en el artículo *cūpa* se encuentran esp., port. *cubo* y una forma *cub* que Meyer-

Lűbke califica de «südfranzösisch» pero de la que no tengo otra noticia.

La *b* doble de [qubb] nada nos puede revelar acerca del estado de evolución de la -P-, ya que en una palabra de este tipo bien pudiera ser una mera acomodación a la estructura verbal del árabe, lo cual se comprueba por el plural moderno [qbāb]. A la verdad, la variante [kūb] y los plurales [aqwāb] y [akwāb] tampoco prueban nada porque el bā podría representar una acomodación fonética.

[QUBṬAL] «*Cubitus, Regula*». *(Sólo en LA.)*

Con los plurales [qabāṭil] y [qubṭalāt]. En el Glosario de Leiden bajo *amussi[s]:* [qubṭāl]. También figura en Pedro de Alcalá: *cubtĭll*, pl. *quabĭtil*, 'codo del braço'; *cubtĭl* '(codera sarna del) codo'. Para estas y otras citas, véase Simonet, p. 118. Corresponde al cast. *codal*, port. *cotovelo* (Corominas, *Miscelânea Coelho*, pp. 336-8, donde se explican las razones semánticas y fonéticas para desechar un diminutivo *cŭbĭtĕllus).

De cŭbĭtālis, todavía vivo en Cerdeña (Wagner, *Lingua sarda*, p. 126), pero con el significado de «codo».

[QŪFIYA] «*Capellus*».

Con plural regular o sano en [-āt]. Va glosado como *de lino*. Es el cast. *cofia*, fr. *coiffe*, etc. (*REW*[3] 2024), voz de procedencia quizá germánica. Según Frings (*FEW* II, 838 a): «Es steht nichts im Wege im westgerm. *kufja*, *kuffja* f. anzusetzen». De todos modos, está claro que la forma básica de todos los romances es *cofia*, como efectivamente se halla en el latín tardío de fines del siglo VI.

[QUMLUŷŷA] «*Pelex*». *(AL: «Pellex».)*

Con un plural en [-āt] y otro fracto [qamālīŷ]. Corresponde al cast. ant. *combleça*, port. ant. *comborça*. Para la pérdida de la *b* del grupo *-mbl-*, cf. [imlīq] 'ombligo'. Me ahorro la documentación, remitiendo al excelente artículo de Corominas (*RPF*

III, 39-44), donde el problema queda solucionado de la manera más clara [1].

Siguiendo a Corominas, señalaremos como étimo de [qumluŷŷa] una forma céltica *cŏmbŏrtĭa. La palabra mozárabe, igual que la castellana, supone metátesis de la *r* y cambio subsiguiente de *-br-* en *-bl-*.

[QUMṬ] «*Comes*».

Con el plural fracto [aqmāṭ]. Si debemos interpretar el ṭā como representando una sorda romance, tendremos que comparar [qumṭ] con el cat. *comte*, caso excepcional de síncopa anterior a la sonorización de las sordas intervocálicas. En Alcalá se encuentra *cŏnd*, pl. *aqnăt (sic)*, que bien pudiera ser un préstamo tardío del castellano. Es voz muy conocida entre los árabes a causa de su significado, pero en los primeros tiempos y en Oriente se hallan más bien formas derivadas del nominativo latino (Simonet, p. 125).

Del lat. cŏmĭtem.

[QUNILYA] «*Cirogrillus, Cuniculus*». *(Éste sólo en LA.)*

Con el plural en [-āt]. Se encuentra también en el Glosario de Leiden bajo los mismos epígrafes, además de una variante que Seybold creyó debía leerse [qunalyu], no [qunalya], como registró Dozy, por faltar los dos puntos sobre el hā final. Otras citas árabes en Simonet, p. 129. También figura el masculino [qunilyu] en el Anónimo sevillano (§ 62) [2]. Para el extraño

[1] Solo me permitiré observar, contra lo que sugiere Corominas en el citado artículo (p. 39, n. 2), que la existencia de un plural fracto en un extranjerismo del árabe no me parece más que un indicio de la posibilidad de que sea antiguo en ese idioma. El procedimiento es todavía vivísimo y se aplica con frecuencia a los extranjerismos con tal que no sean por su estructura demasiado refractarias para encajarse dentro de la morfología árabe; comp. lo que digo al tratar de los plurales del Vocabulista en el capítulo sobre Morfología.

[2] Es curioso que el Anónimo, al explicar el nombre [barba di qunilyu], diga: «eso es, [liḥya] (barba) del [qunilyu]». Se ve que [qunilyu] era voz muy conocida entre los hispanoárabes. (En la edición de Asín, § 62-1, el signo vocálico para la *i* está mal colocado, quizá por error.)

conjăir(a) 'perro, perra, podenco' que trae Alcalá, véase Simonet, p. 128 [1].

Femenino del lat. cŭnīcŭlus. Pero como los reflejos castellano y portugués, *conejo* y *coelho*, suponen Ĭ frente al cat. *conill*, fr. ant. *conil*, etc. (*REW*[3] 2397), la variante [qunalyu] del Glosario de Leiden representará más bien cŭnĭcŭlus. El tratamiento de la E cerrada en el Vocabulista vacila entre [i] y [a]. Sin embargo, hay casos de [i] que proceden aun de E abierta; véase nuestra Fonética.

[QUQQU] «*Cucus*». *(LA: «Cucullus»).*

Sin plural alguno. En Pedro de Alcalá: *cŭcu* 'cuclillo ave conocida'. Dozy interpretó mal el epígrafe *Cucullus*, creyendo que significaba «capucho», pero no es eso sino que está por *cuculus*. En cuanto a la grafía de [quqqu], sigo a Schiaparelli, quien trabajaba sobre el manuscrito. Sin embargo, debo decir que en el microfilm que tengo a mano ni el tašdīd ni la vocal final se ven muy claros [2].

Sabido es que los nombres del cuclillo suelen ser de origen onomatopéyico y que son muy tenaces en la conservación de su carácter imitativo a pesar de las leyes fonéticas que se vayan generalizando. Por eso debemos decir que [quqqu] no representa el desarrollo normal de una palabra latina sino que corresponde en su formación al esp. ant. y dial. *cuco*. Sin duda poseía el mozárabe una forma exactamente igual.

[QUQUFFA] «*Fabula*».

Con plural en [-āt]. Para el significado de ésta y de las demás voces registradas bajo este mismo epígrafe, véase [ṭurlāfa].

Parece representar el bajo latín *cucufa* (Castro, *Glosarios*, p. 201 b), pero hay dificultades semánticas. Si recordamos el caso de *trufa* que significa no sólo «criadilla de tierra» sino también «mentira, patraña», no será demasiado extravagante

[1] La idea de Simonet de que *conjăir* procediera de *conejero* fué aceptada por Menéndez Pidal en sus *Orígenes*. Pero comp. ahora *DCEC* I, 882 a.

[2] Lo mismo en AL que en LA.

tratar de relacionar de alguna manera nuestro [ququffa] con las voces *chufa*, *cotufa*, *chufla*, *chufleta*, *cuchufleta* y otras por el estilo, pero a la verdad no se ve muy claro todo esto [1].

[QURLŪŶA] «*Noctilluca*». *(LA: «Notiluca»).*

Con un plural en [-āt] y otro fracto [qarāliŷ]. También figura en Alcalá: *curlŭx*, pl. *carĭlix*, 'luziernaga'.

Corresponde al log. *kulilúge*, campid. *kulilúži*, *kulilúcidu*, tipo frecuente también en la Italia meridional (Wagner, *Lingua sarda*, p. 117; Rohlfs, *DTC* I, 249 a). Hay que suponer un *cūlĭlūce / *cūlĭlūcĭdu (-a) para todas estas formas. Wagner menciona varias formas dialectales portuguesas, *luzicú*, *luz-em-cú* (cf. Figueiredo *luz-em-cu*), y las compara con el vasc. *ipurtargi* (*r* = *rr*) de *ipurdi* 'culo' y *argi* 'luz' [2].

[QUŠIR] «*Fusus, Tortorus*». *(Así en AL.)*

En la parte latino-arábiga del Vocabulista, bajo el epígrafe *Tortorus*, encontramos el ár. [magzal] 'huso', [gazāla], que se podría leer quizá [gazzāla], 'hilandera', con olvido del taŝdīd, y [q-š-yr], sin vocalizar en el manuscrito, grafía respetada por Schiaparelli. Este [q-š-yr] tiene el plural en [-āt], buen indicio de que sea extranjerismo en hispanoárabe. Parece que hay que compararle el port. *cossoiro*, *cossouro*, 'disco inferior do fuso', que registra Figueiredo como dialectal. Así tendremos que leer el [q-š-yr] de LA en la forma [qušayr]. Procederá, lo mismo que el vocablo portugués, del lat. cŭrsōrĭus; cf. *REW*³ 2416 y, para formas galorrománicas de sentido parecido, *FEW* II, 1575-6. La terminación será comparable a la de [bandayr], esto es, hisp.-ár. [-ayr] < mozár. *-oir*.

Esta palabra no se cita de otra fuente de mozarabismos. Las ideas de Simonet acerca del origen del vocablo son pura fantasía.

[1] Para [ququffa] y las demás voces apuntadas, véase ahora *DCEC*, s. v. *cotufa*.

[2] El señor Corominas me comunica que en aranés se encuentra *luts-en-cramba* 'luciérnaga' (*cramba* < cămĕra); cf. cast. *cámaras de sangre*, cat. *cambres de sang*, *anar de cambres*.

[QUṬAL] «*Mensura*».

Como dice Dozy, debe ser la misma palabra que nuestro [qubṭal].

Sin embargo, el plural que lleva en el Vocabulista, [qawāṭil], es interesante ya que indica una pronunciación muy débil de la *b* del derivado mozárabe de cŭbĭtālis.

[RABYANA] «* *Scabies*».

Esta forma, que figura sólo en AL, es el maṣdar o infinitivo de un verbo que hallamos en LA bajo el epígrafe *Scabies*. En el artículo *Scabiosus* se encuentra el participio [murabyan], que lleva la glosa *in canibus*. Este verbo, del que no parece haber otra noticia, debe de haber significado algo como «ensarnecerse, enroñarse» según vemos por los sinónimos de [murabyan] que ofrece el Vocabulista, a saber, [maŷārib] y [maŷrūb]. Ya vió Simonet que hay que derivar del lat. rōbīgĭnem, lo mismo que cast. *robín* (voz no muy usada en la lengua literaria) y los derivados arag. *rebuñoso* 'tomado de orín' (Borao), port. *rovinhoso;* cf. *REW*³ 7348. No hay para esta etimología ninguna dificultad semántica, pues algún derivado romance de rōbīgo significa no sólo «herrumbre, roya», como ya en latín, sino que se aplica a lo carcomido en general, como es el caso del por. *rovinhoso*, siendo así que el port. *rabugem* < *rōbūgĭnem ha llegado precisamente a tener el significado de «sarna». Ahora bien, las formas verbales y el participio de [rabyana] van acompañadas en el Vocabulista por el árabe [ŷarab] 'sarna', palabra que a veces se usaba en el significado de «herrumbre en la espada» (Lane). Este desarrollo semántico es comparable al del cast. *moho*, que ha seguido el mismo camino, aunque en sentido opuesto, pasando de la idea del moho que cubre los cuerpos orgánicos a la de orín. Así que parece muy probable que un sustantivo o un verbo mozárabe basado en rōbīgo haya llegado a adquirir el significado de «sarna» o bien «ensarnecerse», acaso bajo la influencia del árabe.

[RAYDŪŶ] «*Pecten capitis; Rastrum*».

Con el plural fracto [rawādīŷ]. Lo mismo en Pedro de Alcalá: *raydŭx*, pl. *ravĭdix*, 'rastro para arrastrar pajas' (y bajo *rastro de paja o yerua*, entre los artículos *trocha* y *trocisco*, la misma forma pero con plural que termina en sonora, *ravĭdig*). En ambos léxicos se hallan también verbos derivados del sustantivo, y al decir de Simonet, un [raddaŷ] 'rastrillar o peinar el lino' figura en Aben Guzmán. Para Marruecos, Dozy cita un [raydūŷ] que significa evidentemente alguna especie de rastrillo. En Lerchundi, *raydúch* (eso es, [raydūŷ]) 'rastrillo, instr. con que se limpia el lino o cáñamo'; en Beaussier, [rādūŷ] 'peigne pour le chanvre, la laine, etc'. Parece que sólo en el Vocabulista significa 'peine para los cabellos', pero de eso no cabe duda porque el epígrafe *Pecten capitis* es muy explícito y además va acompañado de [mašṭ] 'peine'.

Ya sugirió Simonet que estas voces bien pudieran proceder del lat. r a d ĕ r e, usado por Columella con el significado de «limpiar la era» (también «barrer el suelo» en Horacio), y como fuente directa de [raydūŷ] propuso un b. lat. *raducium*. Pero esta forma, aunque fonéticamente aceptable, tropieza con la dificultad de que es morfológicamente una casi imposibilidad. Aun aceptando la existencia en el latín vulgar de un sufijo -ū c ĕ u, no se ve ningún paralelo para el uso de este tipo de sufijo con temas verbales (cf. Stolz-Leumann, p. 213). Mejor sería pensar en un sufijo con *t* en vez de *c* (*ibid.*, p. 210), pero aun así la palabra es bastante curiosa. En latín sí hubo un r ā d ŭ l a 'raspadera' (sólo en Columella; cf. r a l l u m 'reja de arado' < **rād-lom*, a lo que parece únicamente en Plinio). Podríamos suponer un cambio de sufijo en época relativamente tardía [1].

Queda sin embargo, otro problema en lo que se refiere al diptongo de la primera sílaba de [raydūŷ]. Como ya observó Corominas (*BDC* XXIV, 45), hay bastantes ejemplos de ex-

[1] Otra palabra curiosa del Vocabulista es [iskirfāŷ] 'craticula', que también parece contener un sufijo mozárabe con č. Recuérdense los abundantes topónimos baleares como *Felanitx*, *Andratx*, *Fornalutx*, etc., y véase *DCEC* IV, 548 a.

tranjerismos en árabe que tienen como variante de palabras con *ā-ū* una forma con *ay-ū*. Así parece probable que nuestro [ray-dūŷ] no sea mozárabe sino más bien latinismo del norte de África.

[RAŶĪNA] «*Rasina*». *(Falta el latín en AL.)*

Sin plural. Es palabra que se encuentra con cierta frecuencia en autores árabes de Occidente (Simonet, p. 487; Dozy, I, 515 b). Alcalá tiene tres variantes: *ragĭna*, *regĭna* y *rigĭna*. Corresponde al cast. *resina*, cat. *reïna*, port. *resina* (no *resinha* como en *REW*³ 7244), rum. *răşină*. Meyer-Lűbke (*Katalanisch*, § 24) señala el hecho de que gran parte de la descenden. cia romance de r ē s ī n a revela influencia culta, pero no cabe duda que el [raŷīna] del Vocabulista representa un préstamo del romance ibérico, pues sólo por la *s* apical se explica el ŷīm de la forma árabe, con tratamiento de -S- > [ŷ], normal en los materiales del Vocabulista.

Aunque Simonet no trae otra cita de [raŷīna], figura en el diccionario de Lerchundi en la forma *r(e)yína* 'resina' y lo encontramos también en el Anónimo sevillano en la variante [rašīna] (§ 472, sin vocalizar). Claro que esta variante con šīn debe ser puramente gráfica, habiendo atendido dicho botánico más bien a la articulación de la *s* apical sonora del mozárabe que no a su sonoridad.

[RAŶŶĪM] «*Racemus*». *(LA: «Rascemus»).*

Con el plural fracto [raŷāŷīm]. Para los problemas que suscitan los plurales de este tipo, véase nuestro segundo capítulo, A, § 2.

Todos los romances exigen *r a c ī m u frente al lat. clás. r a c ē m u s: cast. *racimo*, cat. *raïm*, fr. *raisin*, siendo la única excepción la variante portuguesa *raceno* (Figueiredo) frente a *racimo* (*REW*³ 6984).

[RIQMĀL] «*Racemus*». *(LA: «Rascemus»).*

Con un plural sano en [-āt] y otro fracto, [raqāmil]. En Alcalá: *rixmĭl*, pl. *ragĭmil*, 'grumo de vuas'. Para este *rixmĭl* de

Alcalá propuso Meyer-Lűbke (*REF* VIII, 231) el diminutivo *racĕmĕllus (mejor sería racĭmĕllus). Sin embargo, el qāf de [riqmāl] crea dificultad, como ya vió Meyer-Lűbke, aunque no supo explicarlo. Quizá hay que entenderlo como un resto del latín africano. De todos modos, no puede ser mozárabe; sí que lo es el *rixmĭl* de Alcalá, con consonantismo mejor conservado en el diminutivo *ruměychel*, pl. *rumeychelĭt*, 'grumito de vuas' del mismo lexicógrafo. Para la *i* acentuada de *rixmĭl*, por influencia de la imela, cf. *çubcipĭcha* y *Xitĭmbar*, que cito en los artículos [ŷinŷibāsa] y [šutanbar].

[RUKKA] «*Colus*». *(LA* añade *filosa)* [1].

Con el plural fracto [rikak]. En Alcalá: *rŭca*, pl. *riquĕq*, 'rueca para hilar'; cf. *rucăta* 'copo de lino o de lana'. Es voz frecuente en el árabe moderno de Occidente (Simonet, p. 500) y hasta en bereber: rif. *zerukka* (Ibáñez). Aunque procede sin duda de un gót. **rukka* (*REW*[3] 7433, donde falta indebidamente el asterisco), es de suponer que la palabra mozárabe reflejara también una *o* abierta, lo mismo que el cast. *rueca*, port. *roca*, bearn. *ròco*, *arròco* (Rohlfs, *Gascon*, § 147). Pero nada prueba nuestro [rukka]; cf. [šuqra] < sŏcra, [lubba] < lŭpa.

Para el problema que suscita la geminada de [rukka], véase capítulo II, D, § 4.

[RUMIŠKAL] «*Cete*».

Sin plural. Esta curiosísima palabra fué un enigma, a pesar de las elucubraciones de Simonet, hasta que Corominas le encontró hace poco una etimología plenamente convincente, comparándola con el cat. *romesco* 'especie de salsa para pescado',

[1] Schiaparelli, quien trabajaba sobre el manuscrito, transcribe *filasa*, pero aunque el microfilm no está perfectamente enfocado en este punto, creo poder leer *filosa*. La vocal en cuestión apenas cabe entre el palo de la *l* y el de la *s*, así que no se ve muy bien. Pero como el lazo de la *a* suele ser muy fino y estrecho en nuestro manuscrito, viendo tan sólo trazos bastante burdos, más bien parece una *o*. Quizá se dejara engañar el editor por la existencia de *filaccia* en italiano, pues en esta lengua *rueca* (cat. *filosa*) se llama más bien *rocca*. Además, es evidente que *filosa* cuadra perfectamente con el sentido de [rukka].

el cual procederá de un **romescol*, quizá mozárabe, derivado de r ĕ m ĭ s c ē r e. En un estudio detenido de [rumiškal], Corominas nos explica también la glosa *masculus cete*, glosa curiosamente equivocada y que despistó totalmente a Simonet. Para los detalles, remito al reciente tomo dedicado a W. von Wartburg, *Etimologica*, pp. 160-3. A lo dicho por Corominas, añadiré que el vocalismo de [rumiškal] (cf. cat. *romandre*) parece ser el único caso de este fenómeno tanto en el Vocabulista como en los materiales de Pedro de Alcalá. Pero aunque no hay en estas dos fuentes otro vocablo que reúna las mismas condiciones fonéticas, se puede sospechar que este cambio de una vocal palatal pretónica entre *r* y labial en *o* se encontraba también en algún dialecto levantino del mozárabe, igual que en catalán.

[RŪṬA] «*Ruta*».

En Alcalá: *rŭta* 'ruda yerua conocida'. También en el Anónimo sevillano (§ 492) y en otros botánicos hispanoárabes (cf. Simonet, p. 502).

Del lat. r ū t a, bien representado en las lenguas romances (*REW*³ 7470).

[RUṬABĀL] «*Restel, instrumentum*». (*AL*: [RUṬABAL] *Rastrum.*)

Con plural en [-āt]. Procede de un *r ŭ t ā b ĕ l l u, frente al lat. clás. r ŭ t ā b ŭ l u. Según Simonet (p. 495) se halla *rodavillo* 'palo para mecer' en Nebrija bajo el epígrafe *Rudicula* (pero falta en el *Vocabulario español-latino*), y, al decir de Meyer-Lübke (*REW*³ 7471), existe un *rodabiel* en asturiano (que no encuentro sino en una de las fuentes para el asturiano y leonés que tengo a mano: *rudabiesu* 'aparato de madera que se utiliza para atrepar el estiércol en los establos', en Guzmán Alvarez, *El habla de Babia y Laciana*, p. 327).

[RU'YA] «*Aurugo*». (*Sólo LA con este significado.*)

Sin plural. En AL [ru'ya] va glosado por *aurora* y *videre*. Lo de *videre* se entiende, ya que [ru'ya] es un maṣdar de [ra'à] 'ver', pero el significado de «aurora» no le pertenece propiamente y debe ser un error. Esto se explica fácilmente cuando

vemos que, en LA, *Aurugo* sigue inmediatamente a *Aurora*. Es muy probable que tuviera razón Simonet al relacionar [ru'ya] 'aurugo' con el cast. *roya*. Según Lerchundi, se halla también en Marruecos en las formas *roia (sic)* y *roya* 'roya, tizón, enfermedad que padecen las plantas, frutas y mieses', voces que Lerchundi no parece haber conocido de primera mano sino que cita por informe de un hijo del país, como él dice.

La palabra procede sin duda del lat. r ŭ b ĕ a. Nótese que en el Anónimo sevillano figuran los diminutivos [rubyūl] y [ruyyūla], el segundo con tratamiento más popular del grupo BY. En cuanto a la grafía de [ru'ya] 'roya', se habrá asimilado a la del maṣdar de [ra'à], para lo cual no estorbaba la representación de la oclusión glotal, que ya no se pronunciaba en la lengua hablada (cf. Steiger, p. 246).

[SABBĀṬ] «*Sotular*».

Con el plural fracto [sabābīṭ]. En Alcalá: *çapăt*, pl. *çapăpit* 'çapato', y lo mismo bajo *calçado comun*. En el Glos. de Leiden encontramos [ṣabbāṭ]. Es voz que tiene gran extensión en el árabe moderno del norte de Africa, siempre con ṣād inicial según Marçais, *Tanger*, s. v.[1] Corresponde al esp. *zapato*, port. *sapato*, cat. *sabata*, fr. *savate*, pic. *chavate*, it. *ciabatta*.

Mucha tinta se ha gastado sobre la etimología de esta palabra sin que se haya llegado a una solución definitiva. En un principio se creyó que era de origen vasco. Después, al ver que formas parecidas existen también en los idiomas eslavos, se pensó en un persa *čabat*, turco *čabata*. El hecho es que las formas romances abogan en favor de un étimo que tuviera *ts-* inicial; cf. nuestro artículo [ŷanka]. Es más. Se ve que la palabra debe ser de cierta antigüedad en la Romania precisamente por el tratamiento de la inicial, tratamiento que excluye la posibilidad de un origen árabe. Ahora bien, cualquiera que fuese la etimología de *zapato* y toda su familia léxica, lo que importa para nuestros fines es saber si [sabbāṭ], o sea [ṣabbāṭ], representa un préstamo mozárabe en el Vocabulista y en el árabe moderno de Africa.

[1] Pero con sīn en Lerchundi.

La única dificultad parece ser el que se pronuncie hoy con bā doble. Pero esto debe atribuirse a una sustitución.

En el caso de que aceptásemos el origen mozárabe de nuestro [sabbāṭ], tendríamos un buen ejemplo de ṭā < *t* romance. Para la etimología de *zapato*, véase Schuchardt, *ZRPh.* XXVIII, 195-97, donde propone la mencionada etimología turca. Pero ¿no será importante el que un *zapatones* aparezca primero en España? Simonet cita un documento castellano de 978 donde se lee: «de zapatones aut de avarcas». Además, la etimología turca propuesta por Schuchardt deja sin explicar la *p* de las formas castellana y portuguesa.

[ŠAMRA] «*Vestimentum*». *(Sólo en LA.)*

Con plural en [-āt]. Ya Simonet comparó este [šamra] del Vocabulista con el cast. *chamarra*, *zamarra*, port. *samarra*, *çamarra*, cat. *samarra*. Alcalá trae *çamărra*, pl. *çamarrit*, 'çamarra, pellico vestido de pellejas', y según Simonet se halla el plural de una variante con ṣād inicial en un documento granadino. De la voz hispánica suelen derivarse el it. *zimarra* (Prati, Migliorini-Duro) fr. ant. *chamarre*, *samarre* (Bloch-Wartburg). Se ha dicho (cf. *REW*[3] 7563 a) que *zamarra*, etc., proceden del ár. [sammūr] 'marta cebellina', pero la verdad es que la palabra tiene más bien fuerte aspecto vasco por la terminación. Además, [sammūr] hubiera dado *zamor* en castellano, como de hecho sucedió en el ant. *zamor* 'rojizo' (cf. Steiger, *Festschrift Jud*, p. 710). No hay que pensar, sin embargo, en la etimología vasca que propuso Larramendi para *chamarra*, a saber, un *echemarra*, que Diez traduce «zeichen des hauses» pero de cuya existencia podemos dudar (falta en Azkue). Pero aunque existiera, no se ve qué relación semántica habría entre *chamarra* y una voz que significara «señal de la casa». Mejor sería pensar en el vasc. *zamar* 'zamarra' (Azkue, II, 407 c; con el artículo, *zamarra;* Azkue no distingue *rr* de *r* en fin de palabra) y también *tšamarra*, que bien pudiera ser un diminutivo del primero [1].

[1] Para vasc. *z* < *tz*, véase Gavel, p. *68. Sin importancia me parece el que Azkue acepte el ár. [sammūr] como fuente de ambas palabras vascas.

Pero sea de todo esto lo que quiera, es difícil compaginar el [šamra] del Vocabulista con las demás formas conocidas, tanto por la forma (un *[šamarra] hubiera sido posible; cf. [qabarra]) como por el šīn inicial. Quizá hay que pensar en el influjo del verbo [šammar] 'arremangar' del árabe clásico, conservado en el Occidente (Vocabulista, Alcalá, Beaussier, Lerchundi); cf. *taxmīr* 'paletoque' en Alcalá (dos citas más en Dozy, I, 786 a).

[ṣANNĀʔ] «*Canistrum*».

Con el plural fracto [ṣanānīŷ]. En Alcalá leemos *çanăch*, pl. *çanănich*, 'capacho de molino de azeite', y al decir de Simonet se halla la misma palabra en un escritor musulmán del siglo XII. Modernamente se usa en Argel (Beaussier) y en Marruecos (Lerchundi, quien parece preferir la variante con sīn en su artículo *Cenacho*, mientras que bajo *Capacho* no distingue).

Creía Simonet que este [ṣannāŷ] tenía que ver con el cast. *cenacho*, cat. *senall(a)*, lo cual parece cierto, pero no le podemos seguir cuando quiere emparentar estas voces con cast. *canasta*, palabra que, como vió Simonet, procede del lat. canistrum[1]. Sin embargo, se ve que [ṣannāŷ] debe venir del romance y no al revés, como se ha supuesto después (Steiger, p. 176; *REW*[3] 7583 a, con dudas)[2]. En primer lugar, es voz absolutamente desconocida con el sentido de «cesta, canasta, capacho, cenacho» fuera del hispanoárabe. Por otro lado, no se ve cómo puede derivarse el cat. *senalla* de [ṣannāŷ][3]. Lo más probable parece ser que *senalla* venga del lat. cēnācŭlum 'piso superior' (cf. Varrón: «Postquam in superiore parte cenitare coeperunt, superioris domus universa cenacula dicta»; de ahí, cualquier piso o apartado superior al que se sube por una escalera, cf. Festo: «Ce-

[1] *Canasta* será más bien un derivado regresivo de *canastillo* < canistĕllu; cf. ahora *DCEC* I, 624 b.

[2] Claro que nada tendrá que ver con [ṣannāŷ], que Meyer-Lübke traduce «Kastagnettenschläger». Sobre el instrumento llamado [ṣanŷ], comp. Lane, p. 1731, y Freytag, II, 524; cf. [ṣ-nūŷ] 'castagnettes' en Beaussier.

[3] La idea de Moll (*Gram. hist.*, p. 269) de que la terminación de *senalla* se debe a cambio de sufijo es inaceptable, aunque fuera tan sólo porque no se ve qué aplicación tendría el sufijo *-alla* < ālĭa en un caso como éste.

nacula dicuntur ad quae scalis ascenditur»). De tal significado se habrá pasado al de «granero» (cf. el fr. ant. *cenail* 'grenier') y de «granero» al de «cesta, capacho»

Pero si tanto *senallà* como *cenacho* proceden en el fondo de cēnācŭlum, quedan bastantes detalles por aclarar. En cuanto a la palabra catalana, sorprende que no tenga *ci-* como primera sílaba (cf. *civada* < cĭbāta, *cibolla* < cĭpŭlla). El cast. *cenacho* ofrece dificultad por la terminación, pero ésta bien pudiera ser debida a la influencia de otra palabra de significado parecido. Ahora bien, en Alcalá se encuentra *canăcha* 'canasta como cueuano', con el conocido cambio ST > *č* que se halla en voces que el hispanoárabe tomó del español, por lo menos en el árabe granadino que refleja el léxico de Alcalá. También puede que este vocablo figure en una de las poesías de Aben Guzmán, donde se lee [q-nāŷ], pero el verso es difícil, y el mismo Simonet se cuidó de indicar que sólo le parecía probable [1]. Pero si no queremos admitir este [q-nāŷ] de Aben Guzmán por ser algo dudoso o porque pudiera parecer ejemplo aislado y temprano del cambio ST > *č*, siempre nos queda el caso de *capacho* < *capācĕu, el cual, siendo mozarabismo evidente del castellano, no sólo por la *ch* sino también por la conservación de la sorda intervocálica, debió de correr en boca de los mozárabes, y así bien pudo influir en la terminación del reflejo mozárabe de cēnācŭlum.

Pero pasemos a la cuestión de *senalla*, cuya sílaba inicial necesita explicación. Al mismo tiempo trataremos de algunos aspectos curiosos de [ṣannāŷ], como son el hecho de que tenga *n* doble (confirmada por todos los plurales, tanto antiguos como modernos) y el ṣād inicial. Este último no debe detenernos mucho. Podría creerse que [ṣannāŷ] venía de algún dialecto mozárabe en el cual *é* diera *ç*, y aunque lo más frecuente era represen-

[1] Simonet, p. 83. Nykl vocaliza *qināğ* (p. 216), ¿sería porque creía ver un plural de [qanŷa] 'especie de barco nilótico'? Pero la palabra no parece conocerse fuera de Egipto (véanse las citas de Dozy, II, 409 b). En Bocthor tiene el plural [qunŷ], pero encuentro efectivamente [qināŷ] en Wehr, cuyo diccionario se basa sobre todo en el habla cultivada moderna de Egipto. En fin, quizá tuviera razón Simonet.

tar la *ç* romance por sīn, a veces se encuentra ṣād (cf. Simonet, en los artículos *çamárra* y *çapathón)*. Pero ¿qué decir de la *n* doble? Ya que no tiene justificación etimológica y que un tipo [faᶜal] es admisible en árabe, hay que buscarle otra explicación. Lo primero que salta a la vista es el hecho de que la terminación [-āŷ] <-ā c ĕ u, pronunciada seguramente con *č* sorda, llegó a tener gran vitalidad en hispanoárabe, así que tal vez se sentía la necesidad de dar a la primera parte de nuestra palabra una base trilítera, doblando la *n*. A esto pudo contribuir la influencia de otra palabra árabe de significado más o menos equivalente, a saber, [ṣann], que Golius define como «fiscella plicatilis, in qua reponitur panis» y Freytag «operculo instructum vas canistro simile, in quo reponitur panis» [1]. Si puede admitirse tal influencia de [ṣann], creo que se resuelven casi todas las dificultades que hemos apuntado: el ṣād inicial y la *n* doble de [ṣannāŷ] y quizás también la vocal del cat. *senalla*. El que [ṣann] no aparezca ni en el Vocabulista ni en Alcalá ni en las fuentes del árabe occidental modernas (Beaussier, Lerchundi), más que un indicio contrario a nuestra idea, podría ser más bien una prueba de ella, pues [ṣannaŷ] figura en todas ellas, y cabe sospechar que haya eliminado el simple [2].

[SARAND] «*Cribrum*». *(Falta en AL.)*

Con plural en [-āt]. En Alcalá: *çarănd*, pl. *çarandĭt*, 'çaranda'. Es palabra que Dozy (I, 650 a) tiene por persa, fundándose en una cita que trae Lane. Pero no hay tal. Hay que partir de un *t s a n d a r a onomatopéyico alternando con *t a n d a-

[1] Golius da [ṣann] y [ṣinn], Freytag sólo el último, pero según Lane [ṣinn], por lo menos en el significado indicado, es un error del Qāmūs. Así es innecesario mencionar [ṣann] como variante de [ṣinn], como hace Dozy, creyendo que ésta era la forma correcta de la lengua clásica.

[2] También *asennaŷ*, pl. *isennaŷen*, en bereber (Ibáñez), donde sería arabismo, a pesar de la repetida insistencia de Bertoldi (últimamente en *NRFH* VII, 64) de que sea autóctono en este idioma. No se ve cómo relacionarlo con *tsennît* 'esparto', que cita Bertoldi de Destaing, *Diccionnaire français-berbère*, París 1914 (falta en Ibáñez, Renisio y Destaing, *Vocabulaire français-berbère*, París 1938; en Beguinot encuentro, sin embargo, *tsunît*, pl. *tsunâi*, 'specie di cesta').

ra, *candara; cf. el b. lat. *taratantara*, arag. *cándara* 'zaranda' (Borao). En el Vocabulista, [sarand] está glosado por *azaren*, mientras que bajo el verbo derivado [sardana] 'cribrare' encontramos *azerenar*, ambas formas con *n* < *nd*, normal en catalán. Tanto las glosas del Vocabulista como el cast. *zaranda* y el port. *ciranda* son el resultado de una metátesis **zandara* > *zaranda*. Otra metátesis se ve en el verbo [sardana].

[ŠARBĀLA] «*Urceus*». *Glosado: parva alba cum* [*qua*] *bibitur aqua.*)

Con un plural en [-āt] y otro fracto, [šarābil]. Según Dozy procede del ár. [šarb], maṣdar de [šariba] 'beber' con sufijo romance, pero no *-ela*, como sugiere Dozy (I, 742 a), sino más bien *-ella*. Para la falta de tašdīd, cf. [šintāla], en ambas partes del Vocabulista, y [barŷāla] (con tašdīd en LA).

El sufijo -ēla apenas si está representada en romance, donde de todos modos no es sufijo productivo. Ahora bien, -ĕllus es diminutivo, salvo en los pocos casos donde no se ha conservado la palabra primitiva, como *anillo*, *hebilla*, etc. Por eso podríamos dudar de la explicación de Dozy, que parte del maṣdar [šarb], a menos que quisiéramos admitir la analogía de otros nombres de utensilios domésticos como *padilla* (cf. *paella*), lo cual acarrearía serias dificultades morfológicas. Además, no hay que recurrir a tal explicación, ya que el Glosario de Leiden nos proporciona [šarba] 'poculum, vasculum, calix vel fiala', del que será nuestro [šarbāla] el diminutivo normal. Creo, por consiguiente, que hay que corregir la etimología de Dozy en este detalle.

[ŠARRALYA] «*Clausura*».

Con el plural en [-āt]. Corresponde al cast. *cerraja* 'cerradura', pr. *serralha*, fr. ant. *seraille*, femeninos procedentes del lat. tardío sĕrrācŭlum (*REW*³ 7862). El [šarralya] del Vocabulista refleja un tipo con S inicial frente a la *c* antietimológica del castellano [1].

[1] Para la *c* del cast. *cerrar*, véase ahora *DCEC* I, 779 b, donde es aceptada la idea del influjo de *cercar* y se rebate con razones concluyentes de índole foné-

[SARWALA] «*Cipresus*».

En LA se encuentra también el colectivo [sarwal]. En Pedro de Alcalá: *çărguala*, *çărgual*, 'cedro o alerze; ciprés'. Lo mismo en muchos autores árabes de Occidente (Dozy, I, 650 b) y en el árabe argelino moderno (Beaussier, sin vocales). En Lerchundi se lee *sarual* 'cedro, (más comúnmente) ciprés'.

La idea de Dozy de que representaría el ár. [sarw] 'ciprés' [1] con terminación romance parece cierta; cf. cast. *cipresal*, *manzanal*, *encinal* (hoy más bien *manzanar*, *encinar*), terminación que de «sitio plantado de árboles» ha llegado alguna vez a significar el propio árbol, como en el caso de *peral*. En cuanto a la acentuación de Alcalá quizá represente una reacción cultista frente a una acentuación vulgar oxítona de voces cuadrilíteras de este tipo; cf. Steiger, pp. 95-6 [2].

[ŠĀYA] «*Tunica*».

Con plural en [-āt]. Es palabra que aparece con frecuencia en autores y documentos hispano-arábigos (cf. Simonet, p. 587), tanto en femenino como en masculino. Corresponde evidentemente al cast. *saya*, port. *saia*. Una relación con el lat. s a g u m parece clara, pero para las formas ibéricas hay que partir de un tipo *s a g ĭ u, con su plural *s a g ĭ a. La idea de que *saya* sea préstamo del francés debe desecharse en vista de la fecha temprana en que aparece en España, donde se registra ya en el siglo X (cf. Oelschläger, p. 184 b). Además, no parece haber sido voz realmente popular fuera de la Península Ibérica. Al decir de Varrón, es palabra de origen galo (cf. Pedersen, *VGKS* I, 39; Walde-Pokorny, II, 448),

tica la otra teoría admitida por Meyer-Lübke (e indebidamente adoptada por Malkiel) de que la *c* hubiera procedido del elemento oclusivo de la *n* de *encerrar*, o sea, de un **enserrar*.

[1] En árabe el cedro se llama [arz], que ha dado el cast. *alerce*, 'larix'.

[2] Verdad es que no se sabe cuál de las dos acentuaciones fué la original. El mismo problema afecta a toda la historia de la acentuación árabe. Véase Gaudefroy-Demombynes y Blachère, *Grammaire*, pp. 30-1.

[ŠAYRA] «*Sporta*».

Con plural en [-āt]. En Alcalá encontramos *xăyra* y *xĕyra* 'sera de esparto, cofin, panera para guardar pan', con plural de tipo fracto, *xaguăir* o *xeguăir*. Al decir de Simonet (p. 576) la voz se halla en la misma forma en la obra del historiador árabe Ibn al-Qūṭīya. Es palabra frecuente en el árabe de Occidente, aunque por lo común se conserva en forma de plural que se ha hecho singular, atribuyéndosele un plural nuevo [1]. Pero también es conocido el singular primitivo [šāriya], por lo menos en Túnez y esporádicamente en Argel (Marçais, *l. c.*). En bereber, *ašaryun*, pl. *išaryan* o *išaryunen*, 'especie de alforja basta que sirve para llevar cargas de estiércol' (Ibáñez, s. v. *serón*). Estas formas africanas nos dejan ver que el étimo de [šayra] debió de tener RY, lo cual cuadra muy bien con el cast. *sera*, port. *seira*, cat. *sàrria* (del que procede el cast. *sarria*, palabra empleada sobre todo en Murcia y Aragón).

Pero ¿cuál sería el origen de este [šayra] y las demás voces citadas? Empecemos por descartar la teoría emitida por Eguílaz de que el cast. *sera*, etc., derivaba del hispanoárabe. Es sencillamente imposible que una palabra árabe con šīn diese *s* en romance, pues es bien sabido que hay docenas de voces en los romances peninsulares que derivan de palabras árabes con esta letra y todas tienen *š* (cast. mod. *j*): *ajorca* < [šurka] (cf. *xŏrca* 'axorca' en Alcalá) *ajedrez* < [šiṭranŷ], *jarabe* < [šarāb], *jaqueqa* < [šaqīqa], *jarifo* < [šarīf], *jábega* < [šabaka], *jeque* < [šayj], etc. Por otro lado, es enteramente normal la correspondencia ár. [š]: rom. *s* en voces que el árabe ha tomado de las lenguas peninsulares, como fácilmente se ve hojeando el Glosario de Simonet o recorriendo nuestro léxico. Por esta misma razón creo que hay que descartar también la sugestión de Dozy (*Glossaire*, p. 357) de que pudiera ser de origen bereber. Tampoco satisface la etimología del lat. sērĭa 'jarro' propuesta por Cornu (*Grundriss*, I[2], 959) voz que parece haber dejado

[1] Pero no siempre, ni aun donde el verdadero singular es desconocido; véase Marçais, *Tanger*, p. 345.

poca (o quizá ninguna) descendencia romance *(REW*³ 7846). La idea comúnmente aceptada hoy en día procede de Diez, quien propuso ver una conexión entre las voces romances y el alem. ant. *sahar* 'junco'. Más tarde, J. Brűch, en su *Einfluss der germanischen Sprachen auf das Vulgärlatein*, formuló una explicación de la diferencia existente entre las formas romances con *r* y las con *rr*. Según este filólogo, las formas del castellano y del portugués reflejan un **sahrja* gótico, mientras que las demás continúan un **sahrrja* borgoñón [1]. Gamillscheg *(Rom. Germ.*, I, 377) acepta la etimología *sahrja*, pero añade que una procedencia borgoñona de las formas del galorrománico y del catalán le parece improbable. Esta etimología fué admitida por Meyer-Lűbke *(REW*³ 7518) en la forma propuesta por Brűch.

Ahora bien, esta etimología germánica parece sospechosa por varias razones. En primer lugar, hay realmente muy poca representación de la familia de *sera*, *sàrria*, fuera de la Península Ibérica. El pr. *sarria* que se suele citar desde Raynouard parece ser un hápax que este lexicógrafo encontró en un cartulario de Monpeller y que traduce «sarrie, sorte de panier qu'on met sur les bêtes de somme». Levy, quitando lo de «sarrie» (pues nada tendrá que ver con el fr. *sarrie(ette)*, pr. *sadreia*, 'ajedrea'), explica «sorte de corbeille?» Queda tan sólo *sari*, que Meyer-Lűbke cita del Cantal con el significado de «Korbweide» [2]. Esta distribución geográfica de *sera*, *seira*, *sàrria*, aunque satisfactoria para una etimología gótica, también sugiere la posibilidad de que la palabra fuera de origen prerromano. Claro que un gót. **sahrja* nos ofrece una posible explicación de la diferencia entre las formas romances con *r* sencilla y doble, ya que podrían representar dos tratamientos distintos del grupo germánico *hr*, pero el aceptar un étimo hipotético como éste, por lo demás mal apoyado por las demás lenguas germánicas, parece poco prudente. En cuanto a la reconstrucción **sahrrja*, rechazada con razón por Gamillscheg seguramente por razones geográficas,

[1] Así Brűch; no **sarrja*, como se lee en *REW*³ 7518.2.

[2] Pero nada hallo en Ronjat que explique la caída de la final, como supone Meyer-Lűbke.

cabe observar que tal geminación es muy dudosa. Según Brűch *(RLiR* II, 79), «das Burgund. hatte nun im Gegensatz zum Got. die westgerm. Konsonantengemination durch *j* ange-nommen (Bremer, Pauls *Grundriss*, III[3] 822)». Ahora bien, aunque esto fuera verdad en términos generales — lo que no es nada seguro — [1], parece que esta geminación era menos frecuente precisamente en el caso de la *r* (Prokosch, *A Comparative Germanic Grammar*, p. 88), y cuando ocurría efectivamente, era muy raro que se conservara la yod [2]. Además, podría parecernos dudoso que sucediera en una palabra como **sabrja*, donde la *r* se ve precedida de otra consonante.

Una observación más. Si efectivamente existió un gót. **sabrja* 'junco', sería bastante sorprendente que se aplicara el nombre de la planta a un receptáculo, aunque éste se construyera de aquélla [3].

[ŠAYRŪN] «*Sporta*».

Con el plural fracto [šawārin]. Es derivado en -ōnem de la palabra precedente. ¿Será un aumentativo como el cast. *serón*, port. *seirão*, o un diminutivo como el cat. *sarrió*?

[ŠIMṬAYR] «*Semita*».

Con un plural fracto [šamāṭir] y otro en [-āt], tipo tan frecuente en los extranjerismos. Corresponde evidentemente al cast. *sendero*, cat. *sender*, fr. *sentier*, los cuales representan un derivado en -ārĭus del lat. sēmĭta. Aunque la voz falta en Alcalá, figura en los documentos toledanos publicados por

1 No encuentro ejemplos de *-rj-* > *-rrj-* entre los materiales borgoñones de Gamillscheg, a los que dedica el tercer tomo de su *Romania Germanica*. Sólo el muy dudoso *wirrja*, que, de existir realmente, vendría de la misma palabra del germánico occidental que ha dado fr. *guerre*, etc. Este **wĕrra* sí que deberá su *rr* a una yod antigua.

2 Cf. W. Braune, *Althochdeutsche Grammatik*[5], p. 100. Tampoco puede aceptarse un **sabrrja* franco, forma mencionada, aunque no aceptada por Brűch.

3 Ya puesto en limpio este artículo, me sale al paso la forma *sària* como usual en Benasal, pueblecito del Alto Maestrazgo *(Misc. Fabra*, p. 260). Como valenciana en *DCEC* I, 757 b.

González Palencia. El que el mozárabe no hubiese asimilado la nasal a la dental siguiente no es nada sorprendente, pues tal asimilación no se había cumplido sino recientemente en el castellano de la época,

[ŠINTĀLA] «*Scintilla*».

Con plural regular en [-āt]. Del lat. scĭntĭlla, como el cast. *centella*, fr. *étincelle*, etc. (*REW*³ 7720). En Alcalá leemos *xintĭlla*, pl. *xenĭtil*, 'centella'. La palabra sigue viva todavía en el árabe de Marruecos en la forma *xintíla* (Lerchundi), y como término de botánica se halla varias veces en el Anónimo sevillano (§§ 35, 532, 651) con [ll] (y también con olvido del tašdīd), y, una vez, con [ly]. Nótese que, cuando va vocalizada, siempre lleva [i] como vocal acentuada, la cual podría explicarse, frente a la *ā* del Vocabulista, como otra manera de representar la *e* cerrada del original mozárabe [1].

También cabe llamar la atención sobre el tratamiento del grupo inicial SĆ que ofrece [šintāla], ejemplo único entre los mozarabismos del Vocabulista, pero que se ve confirmado tanto por Alcalá como por el Anónimo sevillano. Este desarrollo es también normal en mozárabe en posición intervocálica, como vemos por [qraši] <crēscĭt, [m-ššiṭa] 'mecida', participio derivado de mĭscēre; cf. SCY > [š] en [faša] (también [fašša]) <fascĭa.

[ŠIRKAYR] «*Tugurium*». (*AL*: «*Solaris*»).

Con plural en [-āt], como tantas palabras de origen extranjero, aunque tengan forma más bien masculina en el singular. De este [širkayr] procede seguramente el cast. *chiquero*, port. *chiqueiro* 'curral de porcos' (> 'lodaçal, lugar imundo, imundicie') y que en el Brasil tiene sentidos todavía más amplios (cf. Figueiredo). Pero no es fácil explicar la relación entre las

[1] Menos aceptable, tratándose de un caso de *e* cerrada de Ĭ (sobre todo en la época relativamente temprana del Anónimo), me parece la acción de la imela. Sin embargo, para la acción de ésta, aun en sílaba trabada, véase lo que digo en el artículo [šutanbar]. Pero cf. cat. ant. *centilla*, posible cultismo según *DCEC* I, 764 b.

iniciales. Corominas *(BDC* XXIV, 34) quiso ver un origen árabe para [širkayr], pero parece más probable que proceda de *cĭrcārĭus, como sugirió Simonet (p. 599) [1].

[SUGURDIYA] «*Saltare*». *(Falta en AL.)*

Bajo el epígrafe *Saltare*, además de varias formas del verbo [raqaṣa] 'bailar, hacer cabriolas', leemos [yaʿmal sugurdiya waḥawriyya] que significaría 'divertirse bailando' o acaso aun algo como 'echar una cana al aire'. Desgraciadamente la voz [ḥawriyya] no se documenta sino en el Vocabulista, pero Lerchundi registra *âmél el-escordíia* [2] 'zambullirse alguno después de haber dado una o dos vueltas en el aire'. Nótese que en ambos casos se halla el verbo *ʿamala* 'hacer, trabajar, obrar', lo que asegura la identificación de [sugurdiya] con *escordíia*. La falta del tašdīd en el Vocabulista pudiera ser una omisión del copista o bien reflejaría una pronunciación hispano-árabe de la nisba (cf. Steiger, pp. 77-80; hay, no obstante, casos de conservación del acento clásico en el Vocabulista, como [karziyya], pero véase lo que digo más abajo). Simonet propuso ver en [sugurdiya] el lat. sŏcŏrdia 'necedad, locura', lo que parece no poco probable. Pero se puede dudar que sea mozarabismo por varias razones. En primer lugar, la voz no parece haberse conservado en las lenguas romances. Además, lo normal es que la *s* mozárabe vaya representada en árabe por šīn. Sin embargo, el gayn de [sugurdiya], con sonorización, es curioso. Acaso debiéramos pensar en la posibilidad de un cultismo con pronunciación vulgar romance [3], pero esto no explicaría la forma que trae Lerchundi. En cuanto a la terminación, interpretada evidentemente como la nisba árabe, por lo menos en la forma marroquí, representaría, de una u otra manera, el *-ia* latino, pronunciado tal

[1] Me informa el profesor Corominas que ya no está muy convencido de su antigua etimología. Para la posibilidad de que haya habido influjo del ár. [šarka] ([šaraka], [šurka]) 'red, lazo, correa de cuero', comp. ahora *DCEC* II, 58 a.

[2] Pero falta el artículo en la forma escrita en árabe. En cuanto a [ḥawriyya], véase nuestro Apéndice I.

[3] Para *soc-* > *esc-* en árabe, cf. *DCEC* II, 316 b (donde sobra la *l* en la forma citada de Lerchundi).

vez *-ía* en el latín africano por helenismo eclesiástico. En fin, creo que no debemos aceptar [sugurdiya] como mozarabismo, sobre todo por su inexistencia en romance.

[ŠUNŪGA] «*Sinagoga*».

Con un plural sano en [-āt] y otro fracto, [šanā'ig]. En Alcalá: *xonŏga*, pl. *xonoguĭt*. Forma parecida trae Beaussier, aunque con ᶜayn en vez de gayn [1]. Corresponde al cast. ant. *sinoga*, que figura con frecuencia y con formas diversas en los fueros (cf. Tilander, *Fueros de Aragón*, pp. 580-3) [2]. Se ve por la inicial que es mozarabismo. El vocalismo asimilado, frecuente en mozárabe, no corresponde, desde luego, a ninguna de las demás formas romances.

Del lat. s y n a g ō g a, por haplología.

[ŠUQRA] «*Socrus*». *(Sólo en LA.)*

Sin plural en el Vocabulista. De s ŏ c r a, que figura en las glosas; comp. el artículo siguiente.

[ŠUQRU] »*Socer*». *(Falta en AL.)*

No se registra nigún plural. Es interesante que el Vocabulista nos ofrezca también la variante [šukru]. En Alcalá: *(guildi) xucr*, pl. *(vliděi) xucriĭn*, 'padre de los suegros' (entiéndase «padre del suegro» y «padres de los suegros») [3]. Formas parecidas, sin vocalizar pero con [h] final (= *o* romance) [4], figuran en los documentos de mozárabes toledanos recogidos por González

[1] No será error, pues se encuentra bajo la raíz ŠNᶜ. Otra forma con rā en Simonet, pero se deberá al hecho de que las fuentes que cita son Humbert y Marcel, franceses, que seguramente confundían el gayn con su *r grasseyé*.

[2] Variante no mencionada por Tilander, es *sinoa*, que figura con frecuencia en la *Bibl. med. rom.* (Núm. 4. 34, 16. 2 [*synoa*], 31. 13). La cita de *DCEC* I, 30 a, parece equivocada. Además, no encuentro *sinoga* en esta versión de los Libros Sagrados sino siempre *sinoa*.

[3] Tiene los ojos puestos en Nebrija, cuyo diccionario va adaptando al árabe granadino, con pocas modificaciones. Aquí dice Nebrija: «*padre de los suegros* 'socer magnus'».

[4] El uso de [h] para representar la *o* romance en fin de palabra es consecuencia de que el sufijo pronominal árabe [hu] 'le, su (de él)', que se escribe con [h], se pronunciaba vulgarmente [u].

Palencia (los números 280 y 380). Pocos son los casos de conservación de la U final en el Vocabulista: sólo siete ejemplos. Sin embargo, tal conservación no es nada rara en otras fuentes del mozárabe, *v. gr.* en el Anónimo sevillano (poco frecuente en Alcalá, una veintena de ejemplos, algunos sospechosos de castellanismo, como *papahĭgo*, la terminación por lo menos de *ezquĕro* 'yesquero', y tal vez otros). Véase el capítulo de Fonética.

De sŏcrus, atestiguado en las glosas, frente al clásico sŏcer.

[šuqūr] «*Securis*».

Con el plural fracto [šawāqir]. Es palabra que se halla con frecuencia en autores y documentos árabes (Simonet, p. 605). En la forma [šuqūr] se encuentra en Aben Guzmán (cf. la ed. de Nykl, p. 5); en Alcalá, *xucŭr*, pl. *xavăquir* (y *xaguĭquir)*, muchas veces. Modernamente tiene a veces [k] en vez de [q] (Simonet) y lo mismo en bereber: *aškor*, pl. *iškoren* (Ibáñez), frente a *šaqor*, pl. *šwaqar (ibid.)*

Se ve que [šuqūr] es mozarabismo por la correspondencia de [š] con la *s* del cast. *segur*. Procede del lat. sĕcūris, con asimilación de la vocal pretónica a la tónica velar, frecuente en mozárabe.

[surriyāqa] «*Funis*». *(En AL:* [surriyāq]).

Con el plural [-āt]. En el Glos. Leid. leemos [surriyāqa] bajo *angula* (cf. Dozy, I, 651 a). Corresponde al esp. *zurriaga*, cat. *xurriaca*, port. *azorrague*. Realmente parece que es voz de origen latino, a pesar de las reservas expresadas por Meyer-Lŭbke *(RFE* IX, 21). Según apunta Corominas en su diccionario etimológico en curso de publicación, procedería de un tipo *excŏrrĭgĭāta, pasando primero por una etapa metatizada **estorriaca*, con el mismo tratamiento del grupo *-st-* que vemos en Astĭgi > *Écija* y en *incastrāre > *engarzar*. Verdad es que la *z* sonora del port. *azorrague* ofrece cierta dificultad, ya que sería de esperar una *ç* sorda. Sin embargo, cualquiera que sea la explicación de este detalle, no sería posible pensar en otra etimología para nuestro [surriyāqa]. Esta etimología, im-

plícita ya en Diez, fué desechada por Meyer-Lűbke, el cual vió en el cast. *zurriaga* más bien una voz de origen onomatopéyico (*REW*³ 8476 a). Elcock, *Affinités*, p. 107, al ponerse a escoger entre el *excoriata de Diez y el *excŏrrĭgĭāta de Meyer-Lűbke, optó por el primero, pero Wartburg (*FEW* II² 1226b) aceptó el segundo (parece que como resultado de haber entendido mal a Elcock) [1].

[šUTANBAR] «*September*».

Esta forma con *u* se registra también en el diccionario de Lerchundi, pero más frecuente entre autores árabes es la que tiene *i* como en Alcalá: *Xitĭmbar* 'Setiembre mes'. Se puede suponer tal vez que esta *u* de [šutanbar] fuese debido a la influencia de [nuwanbar] y [ḏuŷanbar]; véase este artículo. En cuanto a lo demás, sólo cabe notar el uso de tā entre vocales. Claro que no nos sorprende, pero recuérdese que en los casos donde se emplea ṭā siempre queda la posibilidad de que represente, si no una sonora, a lo menos una consonante lene en vías de sonorizarse.

La forma *Xitĭmbar* que trae Alcalá ofrece también cierto interés a causa de la tónica. Aunque extraña un caso de imela en una sílaba que, según las leyes que rigen la estructura de las palabras árabes, no debiera presentar una vocal larga, parece que en efecto hay que suponer tal pronunciación, ya que no se ve otra manera de explicar la *i* acentuada. Seguramente hay que interpretarlo como reflejo de una vocal larga en mozárabe. Tal alargamiento ha de suponerse, desde luego, para la diptongación de Ĕ y Ŏ acentuadas en castellano. Bastantes ejemplos de este cambio se encuentran en Alcalá, tanto en sílaba abierta como en cerrada. Este procedimiento afecta, claro está, no sólo a los casos de Ę < Ĕ, sino también a los de Ę < Ĭ o Ē. Ejemplos son *rixmĭl* 'grumo de vuas' *çubcipĭcha* 'cientopies', *quirĭcha*

[1] Además, Elcock se pierde en su propia explicación de la *rr* de las formas aragonesas. El hecho es que la explicación que da para el grupo *-rd-* que se encuentra en algunas formas sirve más bien a probar que el étimo original tenía *-rr-*, lo que hubiera debido indicarle que era preferible *excŏrrĭgĭāta.

'cresta', *paulĭlla* 'mariposa', *xintĭlla* 'centella', *cubtĭll* 'codo', *cardĭlla* 'cardadura', *carabĭlla* 'caravela', *chĭrch* 'cierço', *chĭrba* 'cierua' [1], *cauchĭl* 'atocha', *capĭl* 'capirote de halcón', *librĭl* 'lebrillo', *natĭlla* 'ladilla', *fauchĭl* 'guadaña' (cf. *fauchĕl* 'hoce para heno'); además: *concĭch* 'consejo', *gugĭta* 'agujeta', *lĭcua* 'legua', *aguapĭ* 'aguapié'. Ejemplos hay también, desde luego, del mismo procedimiento cuando la vocal etimológica es una *a*: *quĭxca* 'casquete de hierro', *gonbĭç* 'jubon vestido nuevo' [2], *mĭo* 'mayo' [3].

[ṭABAYRA] «*Vas*».

Con plural en [-āt]. También figura en Alcalá: *tabăyra*, pl. *tabayrĭt*, 'orça, vaso de barro; parra de barro' [4]. En Lerchundi hallamos [ṭabayra] 'tina o tinaja' [5]. Es voz ya estudiada por Corominas (*BDC* XXIV, 45-4), quien la analizó como el ár. [ṭabaq], registrado por el Glosario de Leiden bajo *canistrum* y otra vez bajo *calatum* (equivalente del epígrafe anterior, *calathos* (gr. *kálathos* 'canistrum' con sustitución de [-áq] [6] por el mozár. *-aira*. En el citado artículo nos ofrece Corominas otros ejemplos, pero son todos de adaptación de terminaciones árabes en palabras tomadas por el romance y no en voces que han quedado con su nueva terminación en el propio árabe. A la verdad, es precisamente este hecho el que podría indicarnos que [ṭabayr] fué más bien vocablo mozárabe pasado otra vez al hispanoárabe (cf. el caso de [fašūr]). En nota posterior, me sugie-

[1] En Alcalá se lee *chĭrbal*, que Simonet (p. 164) corrigió en *chĭrba*, sin duda con acierto en vista del plural *chirăb*.

[2] Sobre las palabras «vestido nuevo» y su posible significación, véase Dozy, *Vêtements*, p. 326.

[3] Este fenómeno quizá nos explique la terminación *-il* < - ĕ l l u de algunos mozarabismos de que habla Corominas en *DCEC* I, 733 a. En cuanto a las voces con E etimológica, Corominas (*RPh*, I, 89, nota 23; corríjase la cita en *DCEC* I, 166 a 59), después de dar una serie de ejemplos de mozár. *i* < Ĭ, observa que no faltan ejemplos de *i* < Ē y añade: «es probable que por lo menos en parte se trate de regresión y no conservación».

[4] En el artículo *orça*, se lee *thăyra*, *tabayrĭt*, probablemente por errata.

[5] La transcripción de Lerchundi es *tabaĭra*, errata evidente.

[6] Con acentuación vulgar.

re Corominas la posibilidad de un cruce entre [ṭabaq] y [ŷabayra], voz ésta que Dozy registra con los significados de «cartera» y de «saco de cuero, zurrón» [1]. Sin embargo, dada la precisión de la glosa, acaso debamos sentir alguna reserva frente a esta sugerencia.

En todo caso, parece evidente que tenemos otro ejemplo del mozár. *-aira*, aquí destinado a indicar un utensilio. La etimología de Simonet, quien relacionaba [ṭabayra] con el cat. *tupí*, es inaceptable (p. 620, entre las adiciones).

[TABBŪN] «*Clepsedra*». *(AL:* «*Clepseda*»).

Con el plural fracto [tabābīn]. Corresponde al cast. *tapón*, port. *tampão* [2], fr. ant. *tapon* (mod. *tampon*). Todas estas palabras, como también el verbo *tapar* y sus varios congéneres romances, son de probable origen germánico. Al cast., port., cat. *tapar* se le suele atribuir procedencia gótica *(REW*[3] 8565; Gamillscheg, *Rom. Germ.*, I, 233), pero Gamillscheg, al hablar del it. *tappo*, nos sugiere que *tapón* no podría proceder del gótico. Así Meyer-Lűbke lo pone entre las formas que él supone de origen franco. Poco aceptable parece esta teoría para las formas ibéricas, y lo mejor sería derivar *tapón* del verbo ya romance *tapar*.

Ya Meyer-Lűbke *(REF* XI, 5) extrañó la inicial de [tabbūn], y a la verdad, parece que es la única palabra seguramente romance que lleva tā como primera consonante en todo el Vocabulista. Claro que Alcalá no nos deja ver la distinción entre tā y ṭā, pero de los pocos ejemplos que se pueden citar del Glosario de Leiden [ṭurbūna] y [ṭurbīl] bajo *pulpitus* y *vertigo* respectivamente, ninguno tiene tā. Sin embargo, no privaba el uso de ṭā en las transcripciones de palabras romances en letra árabe,

[1] En el sign. de 'saco de cuero' sólo en la forma [ŷibayra], que Dozy deriva de [ŷib] 'bolsillo' más el sufijo portugués *(sic) -eira*.

[2] Según Nascentes, *tampão* sería tal vez galicismo. Pero el hecho de que el portugués diga también *tampa* y *tampo* (con nasalización debida precisamente a *tampão*) nos sugiere que *tampão* sería forma de cierta antigűedad. También se atribuye el it. *tampone* al francés (Migliorini-Duro). De todos modos, la forma con nasal no aparece en francés hasta el siglo XVI.

como se ve por el hecho de que el Anónimo sevillano tiene algunos casos de tā inicial, aunque aquí también es mucho más frecuente ṭā. La misma tendencia hacia la preponderancia de ṭā sobre tā se vuelve a encontrar entre los topónimos hispánicos registrados por Al-Ḥimyarī (cf. Lévi-Provençal, *La péninsule ibérique au moyen-âge*). Hay que admitir, pues, que lo más frecuente es ṭā, pero no faltan ejemplos de tā.

[ṬĀBIYA] «*Tapia*» (*En AL:* [ṬĀBYA]).

Con el plural fracto [ṭawābī]. Falta en Pedro de Alcalá pero figura en diversos autores musulmanes y en documentos hispanoárabes (Simonet, p. 530) y se encuentra modernamente en el árabe de Occidente (Beaussier; Lerchundi, quien observa que se pronuncia con *p* sorda). Corresponde, desde luego, al cast. *tapia*, cat. *tàpia*, port. *taipa*, probablemente emparentados con el cat. *tap* o *tapàs* 'arcilla' y con el verbo catalán *atapeir* 'fer més compacta (alguna cosa) comprimint-la, disminuir-ne els intersticis' (Fabra). Lo mismo *tap* que *tapia* se encuentra también en provenzal [1].

Es indudable que [ṭābiya] procede del romance peninsular pues de otra manera no se explicaría la *p* de las formas romances ni la del árabe marroquí. La tentativa de Eguílaz de darle una etimología árabe no tiene el menor apoyo en la realidad [2].

[ṬABLA] «*Mensa*».

Con el plural en [-āt]. Falta en Alcalá, quien trae solamente *tablăt* 'tablado como de vasar'. Es voz desconocida del árabe clásico pero hoy bastante extendida, por lo menos desde Egipto hasta Marruecos (Wehr; Beaussier, con *ā;* Lerchundi, sólo como mesa de los cristianos). Frecuente en autores árabes de Occidente en la Edad Media (cf. Dozy, II, 26) [3]. Nótese que el cast. *tabla* 'mesa' es muy raro (aunque figura en Juan Ruiz),

[1] El parentesco entre *tapia* y *tap* le parece a Meyer-Lübke (*REW*[3] 8564) «morphologisch schwierig».

[2] Tampoco debería figurar en la lista de palabras árabes poco corrientes de González Palencia, *Mozárabes de Toledo*, Volumen Preliminar, p. 133 b.

[3] En Oriente es más frecuente [tāwula]; cf. Lane, Belot, Hava (< it. *tavola*).

mientras que *taula* es normal en catalán. Pero nuestro [ṭabla] procedería más bien de una forma *tabla* que de *taula,* lo cual significa sin duda que el mozárabe decía *tabla* [1].

Del lat. t a b ŭ l a .

[TADD] «*Mamma*». *(Falta el latín en AL.)*

Con plural fracto [tudūd]. Sería difícil relacionar esta voz con las formas romances conocidas como el cast. *teta*, por lo menos en los detalles. No creo que se pueda citar de otra parte. En árabe existe [ṭady] 'teta' [2], y en el léxico de Ibáñez se lee *eṭṭeḍ* 'mamar', con forma derivada *teṭṭeḍ*. Según Lerchundi, el árabe marroquí ha tomado [ṭiṭṭa] o ṭiṭṭa] del español, pero aun en este caso vemos el valor expresivo de la palabra por el ṭā doble.

Acaso pudiéramos pensar en algún influjo del cat. *dida* 'nodriza'. Efectivamente figura [dāda] 'nutrix' en el Vocabulista, y aun un masculino [dād] (véase nuestro artículo correspondiente), y en Pedro de Alcalá hay bastantes variantes parecidas (cf. el cit. art.), una de las cuales tiene ḍād doble como segundo elemento consonántico, mientras que las demás no tienen sino dāl. Ahora bien, esta inestabilidad entre tā, ṭā, dāl y ḍād podría sugerir un origen extranjero. Sin embargo, sería difícil asegurar que tenemos en nuestro [tadd] un vocablo mozárabe castizo, por decirlo así, porque bien pudiera existir en esta forma sólo en hispanoárabe. Debe notarse que no es probable la influencia del ár. [ṭady] porque, según vemos por Pedro de Alcalá, el ṭā no se confundía con tā en la lengua vulgar de Al-Andalus.

[1] Veo que Moll, en su *Gramática histórica catalana*, p. 83, explica el cat. *taula* por pérdida de la *b* mientras que en la página 137 lo da como caso de síncopa. Creo que hay que preferir la segunda alternativa.

[2] La raíz significa «mojar». Creo que el mismo desarrollo semántico se ve en el [muŷŷa] que trae el Vocabulista bajo el mismo epígrafe, siendo así que el verbo [maŷŷa] significa «echar un líquido de la boca»; cf. [muŷāŷ al-ʿinab] 'jugo (lo exprimido) de las uvas'. Así parece que hay que desechar la idea de Simonet de que venga de *mulctus* (imposible por lo demás), por no hablar de otras divagaciones suyas debidas al poco conocimiento que tenía de las exigencias fonéticas. Tampoco tendrá que ver con *mŭcēre,* aunque desde muchos puntos de vista la idea es sugestiva. El parecido semántico y fonético es sin duda una pura casualidad.

Queda la sospecha de que [tadd] no sea sino palabra infantil o elemental, que digamos, como *mama*, *papa*, *tata*, etc. No obstante, llama la atención el que las voces para «teta, mamar», etc., son muy frecuentes en las lenguas indoeuropeas con consonantes dentales, y a lo que parece, lo son menos en las lenguas semíticas. Así [tadd] quizá refleje por lo menos indirectamente la familia de *teta*, aunque no es femenino como suelen ser las palabras romances de este significado. Quizás este hecho se deba a la morfología árabe, ya que en este idioma *[tadda] significaría más bien una teta mientras que [tadd] bien podría haber significado «pechos».

[ṭAJŠ] «*Taxus*».

No se registra ningún plural, pero sin duda hay que entender este [ṭajš] como un colectivo, cosa frecuente en los nombres árabes de plantas y animales. Alcalá nos da la prueba de que así se hacía en el árabe granadino: *tăḵxa*, (pl.) *taḵx*, 'texo', donde se ve que un solo árbol se individualizaba por medio del sufijo femenino, según el procedimiento normal. También figura [ṭajš] en otras fuentes citadas por Simonet (p. 529) y en el Anónimo sevillano (§ 549).

Es la misma palabra que el cast. *tejo*, port. *teixo*, cat. *teix*, it. *tasso* (*REW*[3] 8607). Para el estado romance primitivo que revela [ṭajš] en lo que toca al desarrollo de la C implosiva latina, cf. los casos de [lajtiyyīn] y [lagšiyya] y véase nuestra Fonética.

[ṬARBAŶA] «*Facere*». *(Sólo en AL.)*

También se encuentra la variante [ṭarbaša] en la misma parte del Vocabulista. Son infinitivos del verbo que encontramos en LA bajo *Facere* en la forma [niṭarbaš] 'yo trabajo', traducción muy problemática, como veremos. De todos modos, se ve que [ṭarbaŷa] o [ṭarbaša] representa el maṣdar, o sea, el infinitivo, de una raíz cuadrilítera, pero como no existe ni ṬRBŶ ni ṬRBŠ en árabe, Dozy creyó ver un préstamo del cast. *trabajar*, y en esto le siguió Simonet. Es realmente difícil creer que [ṭarbaŷa] no tuviera nada que ver con *trabajar*, a pesar de que el epígrafe

Facere sería poco exacto [1]. Sin embargo, hay dificultades fonéticas. Si [ṭarbaŷa] correspondiera efectivamente al cast. *trabajar*, port. *trabalhar*, etc., tendría forzosamente que ser un ejemplo de *l̮* > *ž*, cambio generalmente considerado como sólo castellano. Pero el hecho es que no hay otro ejemplo de este cambio en todo el Vocabulista (ni, dicho sea de paso, de ningún otro cambio exclusivamente castellano), y aunque Alonso (*RFH* VIII, 41) llegó a creer que pertenecía por lo menos a algunos dialectos mozárabes, le contestó Menéndez Pidal (*Orígenes*[3], p. 280, nota) que la forma en que más se apoyaba, *oreǰǰa*, era más bien una forma toledana castellanizada [2]. Ahora bien, no queda lugar a dudas acerca de la existencia de castellanismos en el árabe granadino de Alcalá. A veces esta castellanización no es más que parcial, como cuando Alcalá registra *Ibrāir* bajo *Hebrero*, con terminación mozárabe pero con pérdida de la *f*, rasgo típicamente castellano. Pero un castellanismo en el Vocabulista, si no inconcebible, es poco verosímil, especialmente cuando consideramos el colorido bastante arcaico de su fonética frente a los materiales del Anónimo y su vocabulario a veces de aspecto un poco levantino (cf. [ṭirṭayna], [ŷuṭ] y quizá otros).

En cuanto a la variante con šin, será grafía defectuosa, aunque tal vez fuera mejor interpretarla como resultado de la tendencia por parte del hispanoárabe hacia el ensordecimiento de ciertas consonantes en final de palabra. Así, por analogía con *[ṭarbaš] < *[ṭarbaŷ] y *[ṭarbašt] < *ṭarbaŷt], se habrá dicho también [ṭarbaša] (cf. Steiger, *Contribución*, pp. 191-3).

De procedencia dudosa. No se cita de otras fuentes.

[1] Aun menos exacto resulta para [nikallam], por ejemplo, pues significa «yo hablo». Sin embargo, es posible que sea factitivo, lo cual explicaría su inclusión bajo *Facere;* cf. el ejemplo que trae Dozy, II. 485 b.

[2] Cf. Anónimo sevillano, § 393. En el § 398, el Anónimo se ve en la necesidad de explicar la forma [urŷālla], y así dice que quiere decir lo mismo que [urilyālla]. Pidal no habla del [m-ŷwālu] 'mijuelo' que cita de Ibn Buklāriš al hablar de la diptongación de la *o* breve (*Orígenes*[3], p. 135). Pero en apoyo de su idea, nótese que procede precisamente de un códice toledano (Simonet, p. 362).

[ṭARGA] «*Scutum*».

Con plural en [-āt]. En Pedro de Alcalá: *tărga*, pl. *targăt*, 'broquel' (recuérdese que Alcalá no distingue entre el tā y el ṭā en su transcripción; no obstante, se puede distinguir a veces por la vocalización, aunque no en el caso de *tărga*, ya que la *r* siguiente también produce taṛjīm). Corresponde al fr. *targe*, cat., cast., port. *tarja* (del francés), prov. *targa*, de procedencia románica (*REW*[3] 8579). Sorprende la *g*, ya que la voz es de indudable procedencia extranjera en los demás romances peninsulares. No hay que confundirlo con el ár. [daraqa], que Dozy (II, 41 a) creía préstamo hecho por el árabe a los cruzados. Sea cual fuera el origen de la palabra árabe, realmente parece difícil la idea del genial arabista por razones fonéticas. Probablemente hay que explicar la forma [ṭāriqa], que figura en escritores árabes, como el resultado de un cruce de la voz europea con la arábiga. Pero ¿de dónde vendría nuestro [ṭarga] con gayn? ¿Nos atreveríamos a creer en la existencia de un *targa* en la Península Ibérica comparable al *targa* provenzal? [1]. Explicar la *g* de [ṭarga] por un cruce de *tarja* con *adarga* podría parecer problemático entre otras razones porque es dudoso que *tarja* fuese palabra de mucho arraigo en el habla popular (no lo recoge Nebrija, aunque sí está en Las Casas; tampoco en Percival, ya que figura en la edición de Minsheu con asterisco, indicio de que fué agregado por éste). Pero es curioso que Minsheu imprima *targa* con *g*, señalándolo como variante de *darga* o *adarga*. Esto nos hace creer que hubo efectivamente un cruce entre *tarja* y *adarga*, pero como Minsheu no es siempre de fiar en lo que pone de su propia cosecha y no tengo a mano todas las fuentes lexicográficas de su tiempo, mejor sería no exagerar la importancia de este dato mal comprobado [2].

1 Podríamos sospechar que el prov. *targa* no fuese sino una representación gráfica de *tarğa*, y efectivamente parece que existieron grafías corroborantes (cf. Raynouard). Pero también se escribía *targua*, y se suele decir que el it. *targa* es provenzalismo (así *REW* y Prati; pero no Migliorini-Duro, quienes se limitan a decir que procede del franco).

2 Minsheu trae *tarja* (sin asterisco) sólo en el significado de 'a peece of money worth nine marauedies'.

Ahora bien, queda todavía la posibilidad de que [ṭarga] en el Vocabulista venga, no de la Península Ibérica, sino acaso de Sicilia, donde también estuvieron los árabes en contacto con gente de habla romance; véase [maṣriyya] en nuestro Apéndice I.

[ṬARṬAQ] «*Fex olei*».

Con el plural [ṭarāṭiq]. Esta palabra, de la que es una variante el [ṭarṭar] siguiente, corresponde a una familia bastante extendida en romance: cast. *tártaro*, *tártago*, port. *tártaro* (ant. *tártego*), cat. *tàrtar*, *tartrà*, fr. *tartre* (ant. *tartare*, *tartaire*). Todas estas palabras proceden del latín de la Edad Media y originalmente del griego. Que no es palabra árabe se ve por lo que dice el Anónimo sevillano (§ 552), quien asegura que [ṭarṭaqu] o [ṭarṭaru] son nombres romances del [dand] 'tártaro' y del [yattūᶜ] 'euforbio'. Que el acento caía sobre la primera sílaba se ve por la variante [ṭārṭaqu], que también nos proporciona el Anónimo. Pero lo que nos interesa más que estas variantes es el que el Anónimo se crea en la necesidad de relacionar la palabra romance con una raíz árabe cuando quiere encontrarle una explicación etimológica. A la verdad, no se le ocurre ninguna que sea muy satisfactoria lingüísticamente, aunque trata de ver una relación semántica entre la voz romance y otra palabra que le era conocida, el ár. [ḍurāṭ] 'pedo', a causa de la fuerza emética del tártago. Todo esto nos hace ver que una raíz ṬRṬR o ṬRṬQ era extraña al árabe de su tiempo. Ahora bien, se podría pensar que esto no tuviera ninguna importancia puesto que sabemos que un adjetivo *tartaralis* se halla ya en el siglo IV (Souter). Pero como se ha sugerido que la variante con oclusiva velar fuera de origen árabe, parece conveniente establecer que, al menos en el Vocabulista, la palabra no será de esta procedencia.

Pero queda todavía el problema de saber si las formas con *r* reflejan el mismo étimo que las demás. Meyer-Lübke (*REW*³ 8587 b) niega el parentesco etimológico entre las palabras que significan «tártago» y las que se refieren a las heces del vino o al tártaro. Pero el epígrafe de *REW*³ 8587 b, *tartaḳa* (léase *tartaḵa*), que el distinguido romanista califica de árabe, no existe

en aquella lengua. Además, el hecho de que el Anónimo sevillano emplea tanto la forma con qāf como la con *r* para designar el tártago indica que *tártago* sería una modificación de la palabra original, con sustitución de la terminación *-aro* por el bien conocido *-ago*, sufijo átono típicamente ibérico. Como señala Carolina Michaëlis de Vasconcelos (*RL* XIII, 411), las formas portuguesas *tártago* y *tártego* se encuentran como variantes populares de *tártaro*. Así tenemos dos casos de confusión, aplicándose ambas formas (con *r* y con *g*, [q] o [k]) ya a las heces, ya al tártago. Finalmente, debemos recordar que tanto el tártaro como el tártago tienen virtudes eméticas, semejanza que explica la aplicación popular del nombre de la sustancia a la planta y al revés.

[ṬARṬAR] «*Fex olei*».

Véase el artículo precedente.

[ṬASSĀLLA] «*Cifus*». *(Corregido en «Ciphus» en AL.)*

Con el plural en [-āt]. Claro ejemplo de un diminutivo romance formado a base de una palabra árabe: ár. [ṭass] 'taza' (o mejor, el femenino [ṭassa]; cf. Alcalá *tăça* y otro ejemplo en Dozy) más el sufijo -ĕlla [1].

[ṬAWBA] «*Mus*».

Con el plural regular en [-āt]. Es el lat. talpa 'topo', aplicado a la rata o ratón. También figura en la obra de Pedro de Alcalá: *tăupa*, pl. *taupăt*, 'mur o raton', 'rata o raton animal'. Entró además en el árabe africano, siempre con el significado de «rata». Este significado se halla con cierta frecuencia en otras partes de la Romania, especialmente en Italia. Pero también se registra en una pequeña zona occidental de Cataluña (cf. F. Schürr, *ZRPh.* XLVII, 510). Sin duda hay que interpretar este pequeño resto moderno como supervivencia de un uso que antiguamente tuviera mayor extensión.

1 Compárese el pintoresco nombre de la comadreja que nos ofrece el Glosario de Leiden: [ʿarūsālla], diminutivo del ár. [ʿarūsa] 'novia'.

Aunque el cast. *topo* y el cat. *talp* reflejan el lat. talpa, lo mismo que el port. dial. y gall. *toupa*, el portugués literario moderno prefiere *toupeira*, voz que originalmente se aplicaba más bien al montón que hace el topo, como el cast. *topera*. Esta confusión entre el nombre del animal mismo y el nombre de su madriguera no se ha resuelto todavía en gallego, donde, al decir de Carré Alvarellos, *toupeira* se usa en ambos sentidos. También en la pequeña zona occidental de Cataluña a que aludimos más arriba se llama al topo por el nombre del montoncito que hace: *taponero*, *tabonero*, *tabonera* (Schürr, cuyos materiales proceden de Griera) [1]. Claro que aquí el cambio semántico puede haber sido motivado por el hecho de que *topo* y *taup* < talpa significasen ya no «topo» sino «rata». Así se explica acaso el que el mozárabe se sirviese de [ṭawbīn], para designar al topo. Puesto que [ṭawba], es decir, *taupa*, significaba «rata, ratón», hubo necesidad de recurrir a otro término para el topo. Pero aquí no se echó mano del nombre del montón que hace el topo sino más bien del adjetivo, el que se ve en el fr. *taupin* y que parece ser la base del fr. *taupinière* y del cat. dial. *talpinera* (Griera). Verdad es que tanto las formas catalano-aragonesas que hemos mencionado más arriba como algunas formas dialectales del catalán tienen *o* en vez de *i;* cf. *talponer* 'el caçador de talpons' (Griera). Podría creerse que estas formas se formaron a base de un diminutivo como el cat. *talpó*, y sin duda fué así. Pero como hemos visto, existen también formas con *i*: *talpinera*, *talpinar* 'remoure la terra' (como hacen los topos), frente a *talponar* (Griera). Cabe pensar que hubo alguna confusión analógica, fuente de todas estas formas con *i*, y que nuestro [ṭawbīn] se formase por vía de regresión. Sin embargo, las formas con *i* del francés y el hecho de encontrar una regular cantidad de palabras con la misma vocal en Italia (cf. *REW*³ 8545) nos hace preferir una derivación directa de talpīnus.

[1] Verdad es que no me explico la *b* de estas formas, a menos que sean mozarabismos. Pero nótese que estas formas no las recoge Griera en su *Tresor*.

[ṭAWBĪN] «*Talpa*».

Con el plural fracto [ṭawābīn]. Procede evidentemente del adjetivo latino talpīnus, derivado de talpa 'topo'. Véase el artículo precedente.

[ṭAWŶA] «*Spartum*».

No se registra un plural, pero en LA se halla también [ṭawŷ] que debe interpretarse como un colectivo del que [ṭawŷa] es el *nomen unitatis*. Corresponde al cast. *atocha*, forma que quizás contenga el artículo árabe con asimilación de la *l* a una letra solar. Sin duda hay que comparar el por. *toiça*, *touça*, palabra más bien del norte de Portugal que tiene varios significados, como son «grande vergôntea de castanheiro», «vara ou pernada alta e grossa de qualquer árvore», «moita de feno grosseiro», «qualquer moita», y aun se aplica a la lanza del carro. aunque en este sentido es más frecuente el masculino (Figueiredo). También se encuentra *touza* en gallego con los significados de «arboleda en donde se cría madera nueva; espesura de rama baja, maleza» (Carré Alvarellos). A base de estas formas occidentales propuso Meyer-Lűbke (*REW*[3] 8602 c) un étimo **tautia* o **taucia*, que calificó de prerromano. También hay restos de nuestra palabra en leonés y en aragonés, como menciona Krűger (*Gegenstandskultur*, p. 157, nota 12, que cita Meyer-Lűbke) [1].

En cuanto al ŷīm de [ṭawŷa], que representaría un *č* mozárabe, corresponde al desarrollo normal de CY. Así podemos creer que el *atocha* castellano es simplemente un préstamo del mozárabe, aunque en forma arabizada, como vemos por la aglutinación del artículo.

[ṭAWŶŪL] «*Sagita*».

Con plural fracto [ṭawāŷil]. Esta palabra, que se encuentra en el Vocabulista entre diversos términos que se aplican a las saetas, no se documenta en otra parte. Sólo Simonet la registra

1 *Touza* 'parte inferior, cerca de la tierra, de las hierbas, cereales, árboles' (Garrote); *toza* 'chueca o trozo que queda a la raíz del tronco' (Borao).

en un documento granadino como elemento de un nombre morisco, *Alonso el [ṭawŷūl]* (p. 536). Sin duda debe interpretarse como un diminutivo (cf. Menéndez Pidal, *Orígenes*[3], § 26.6b), probablemente de [ṭawŷa], que habrá significado algo como «rama, vara» (cf. nuestro artículo [ṭawŷa]).

[ṬIRBĀŶ] «*Candelabrum*». *(Glosado: de ligno.)*

Con el plural fracto [ṭarābīŷ]. El Vocabulista ofrece también otro plural [ṭirbīŷ], pero más que un plural será una variante del singular, quizá con imela, aunque sería bastante raro en el Vocabulista.

Probablemente hay que suponer un *t r ĭ p ĕ d ĭ u; cf. el cast. *trébedes* <t r ĭ p ĕ d e s. El portugués tiene una palabra parecida, aunque con significado distinto, *trepeço* (dial.), *tripeça* 'banco de três pés' (Figueiredo). Quizá haya que leer el ŷīm final de [ṭirbāŷ] como *č;* cf. lo que decimos en el artículo [ŷin-ŷibāsa].

[ṬIRṬAYNA] «*Lumbricus*».

Con plural en [-āt]. Va acompañado en el Vocabulista por [ṣuffāra], vocablo hispanoárabe (comp. Dozy, I, 836a) que Pedro de Alcalá traduce «lombriz cualquiera». Debe corresponder al cat. *tartrany, -a,* 'cuc de terra, papaterra' (Fabra; también en Aguiló). Aun más exacta es la correspondencia con cat. *tartanya*, que leo en Vogel y que según me comunica el señor Corominas se halla en una amplia zona del sur de Cataluña. Estas formas catalanas deben de venir del lat. t a r m e s, -ĭ t i s, o mejor dicho, de un tipo *t a r m ĭ t ā n ĕ u, -a, aunque es posible que nuestro [ṭirṭayna] proceda más bien de una variante *t ĕ r m ĭ t ā n ĕ a, con vocalización que recuerda el *termes* de San Isidoro; cf. el arag. *ternices* 'gusanillo que produce la carne *[sic]* cuando empieza a podrirse' (Borao). Para otras formas aragonesas y gasconas procedentes de esta variante con E, comp. Corominas, *VR* II, 162.

En cuanto a la pronunciación del grupo [-yn-], podría creerse que representase tan sólo una variante gráfica de la *ñ* palatal, comparable al uso frecuente de *yn* en escritos romances de la

Edad Media. Pero es sabido que uno de los defectos de la pronunciación morisca, remedada con frecuencia en el teatro del Siglo de Oro, era precisamente la inhabilidad para articular la *ll* y la *ñ*, que los moriscos sustituían por *ly* y *ny*. Nótese además que en los únicos casos de voces con NY etimológico en Alcalá, el resultado hispanoárabe se escribe *-yn-* o *-in-: laquĕyna* 'lagaña' y *tichăin* 'capacete'. En el Vocabulista se encuentran dos casos de [-ny-] frente a tres de [-yn-]: [ṭištany] y [yūnyu], frente a [garaynūn], [laqayna] y [ṭirṭayna]. Parece probable que ambas formas representen pronunciaciones reales. Para *-ayn-*, cf. los préstamos ingleses del francés como *gain(ing)*, *feign*, y el conocido cambio vasco **laḳanya* > *laḳaina* (y *laḳaiña*). Claro que el mozárabe tendría *ñ*.

[TIRYĂL] «*Timpanum*».

Con plural en [-āt]. Otro hápax, pero tiene aspecto de romance. Según me sugiere el profesor Corominas, podría pensarse en el cat. *tritllejar* 'tocar seguido las campanas en signo de fiesta', pero los detalles quedarían oscuros de todos modos. No se ve la relación que suponía Simonet con *tarabilla*.

[ṬIŠTANY] «*Galea*». *(Glosado: capel de fer.)*

Plural en [-āt]. En Alcalá: *tichăin*, pl *tichaynĭt*, 'capacete armadura de cabeça'. Un femenino [ṭištāniya] o [ṭišṭāniya] [1] figura en Ibn Jaldūn y en al-Maqqarī, al citar este autor a Ibn Jaldūn (Simonet, p. 539). De *t ĕ s t ā n ĕ u (Corominas, *BDC* XXIV, 71). No conozco ninguna forma romance correspondiente, aunque Simonet cita *testinia* del testamento de Ramiro I de Aragón.

[ṬUNNA] «*Dolium*».

Con el plural fracto [ṭunan]. Es palabra de poca extensión en la Romania. Corresponde al fr. *tonne*, pr. *tona* 'cubo'. El cat. *tona* debe proceder del provenzal, lo mismo que *tonell* y

[1] Supongo que la primera vocal sería kasra, aunque no está indicada en Simonet.

el cast. *tonel*. Todas estas palabras son evidentemente de origen céltico (cf. *REW*³ 8986; Bloch-Warburg², p. 607), sin duda de *tŭnna* 'piel, superficie' (Holder, *Altceltischer Sprachschatz*, II, 1992; Thurneysen, *Keltoromanisches*, p. 87). Esta dualidad del significado nos permite añadir el port. *tona* 'casca ténue, película' (Figueiredo) [1]. Ahora bien, el port. *tona* procede indudablemente de *tŭnna*, y como no puede ser préstamo del provenzal a causa de su significado, nos atestigua la existencia primitiva de *tŭnna* en la Península Ibérica. Tal forma con *n* doble bien podría haber sido la base del [ṭunna] que trae el Vocabulista. Pero el hecho de que [ṭunna] se traduce por *dolium*, especialización semántica que no parece ser indígena sino en el galorrománico, nos podría hacer preferir otra explicación de la *n* doble, a saber, la de una adaptación al triliterismo árabe. En este caso tendríamos que creer que [ṭunna], aunque entrara en el árabe pasando por el mozárabe, no fuese realmente un mozarabismo patrimonial. Claro que cabe suponer que *tŭnna* tuviese también en mozárabe el significado «cubo» y que la *n* doble de la grafía árabe significara *n* palatal o algún estado primitivo, tal vez una verdadera *n* doble todavía. En resumidas cuentas, no creo que hay manera de saber a ciencia cierta si [ṭunna] representa una forma mozárabe patrimonial o un préstamo dialectal dentro del romance.

[ṬURLĀFA] «*Fabula*».

Con plural en [-āt]. El significado de esta curiosísima palabra, otro hápax del Vocabulista, parece garantizado por los demás vocablos que ofrece la parte latino-arábiga bajo el mismo epígrafe: [jurāfa] 'chiste, agudeza' (ár. lit. [jarāfa]), [turrūha] 'fruslería, cosa de poco momento' (ár. lit. [turraha]) y [ququffa], para el cual véase este artículo. Ya sospechó Simonet que este [ṭurlāfa] tendría algo que ver con *trufa* 'mentira, patraña, engaño', que se halla en los tres idiomas iberorromances, en provenzal, en italiano (*truffa*) y en francés (*truffe;* también ant. *truffle*). Acaso pudiéramos suponer un **trufla* mozárabe, el cual pasa-

[1] Así tendrán que combinarse los artículos 8986 y 8987 del *REW*.

ría al árabe en la forma *[túrfala] (a causa del silabeo de este idioma), convertida después en *[túrlafa] por metátesis y en [turlāfa], con cambio de acento según los procedimientos normales en hispanoárabe. Aun podríamos atrevernos a sugerir algún influjo de [jurāfa] en todo esto. Todavía queda otra posibilidad, a saber, que [turlāfa] sea una forma medio romanizada del [turrūha] del Vocabulista. Pero hay que confesar que todo esto huele a cierto malabarismo, y, por mi parte, no quisiera insistir en ninguna de las ideas apuntadas. Sin embargo, creo que hay que retener la teoría de Simonet, la cual bien podría encerrar un elemento de verdad.

[ṭUŠTŪN] «*Torere*». *(Sólo en LA.)*

Esta palabra figura solamente en la frase [naʿmal ṭuštūn], que significará «hago un tostón». Corresponde evidentemente al cast. *tostón* 'torrado, garbanzo tostado', que se encuentra ya en Aben Guzmán (Simonet, p. 546; Nykl, p. 217). Muy interesante también es la variante *textones* que trae *La loçana andaluza* [1].

También se halla un verbo [taštana] bajo el mismo epígrafe *(torquere* en AL, errata evidente). Es de suponer que tal verbo se formase sobre [tuštūn], aunque cabe pensar en el murc. *retestinar* 'quemar tiznar' (García Soriano), nav. *retestinarse, retastinarse* 'requemarse, socarrarse' (Iribarren) [2].

[UŠKURṮŪN] «*Ericius*».

Con el plural en [-āt]. En cuanto a la forma, recuerda el cat. *escurçó* 'víbora' y el it. ant. *scorzone* 'una grossa serpe

[1] Ed. de Vilanova (1952), p. 9, en una frase que tal vez vale la pena reproducir: «Sabía [mi abuela] hazer hojuelas, prestiños, rosquillas de alfaxor, textones de cañamones y de ajonjoli, nuégados, xopaypas, hojaldres, hormigos torcidos con azeyte, talvinas, çahinas y nabos sin tocino y con comino; col murciana con alcaravea, y holla reposada no la comía tal ninguna barba».

[2] Se me sugiere la posibilidad de que *retestinar* puede haber tenido algún antecedente mozárabe (también parece existir un *retostinar*, variante que está más cerca del étimo original, el participio latino t ŏ s t u s). Pero quizá este verbo tuvo su origen en el verbo [taštana].

nera' (Cappuccini-Migliorini). Ya que el cast. *escuerzo* parece emparentado con todas estas palabras, es difícil derivarlo de scŏrtĕu, como hace Menéndez Pidal (*Manual*, § 53, 4 b), tanto por la semántica como por la fonética. Las otras voces citadas, como también el [uškurŷūn] del Vocabulista, continúan un derivado del lat. cŭrtĭo, y la *s* vendrá de *excŭrtiāre (*REW*³ 2994) [1]. Lo que podría sorprender es la traducción «ericius». Pero la primera palabra que trae el Vocabulista bajo este epígrafe es [qunfūḏ] o [qunfūṭ] que es seguro tenía este significado. Si nuestra palabra significaba efectivamente lo mismo en mozárabe, acaso se debiera al hecho de que, si la víbora muerde, también pican las púas del erizo. Pero cabe suponer también que, una vez puesto el compilador a nombrar animales punzantes, no habrá reparado en la impropiedad de la glosa, fenómeno que, como hemos apuntado ya, no es nada raro en este diccionario.

De un tipo *excŭrtĭōne.

[UŠQUṬAYR] «*Armiger*».

No se registra el plural. Es voz que no figura en otra fuente de mozarabismos, pero corresponde evidentemente al cast. *escudero*, del lat. scūtārĭus, palabra que se lee ya en Plauto.

[UŠTUBB] «*Stupa*».

En AL leemos [uštub], mero olvido del taśdīd. Alcalá trae formas muy parecidas: *uchŭp* 'estopa, mondadura de lino', *ochŭp* 'sedeña cosa de lino'. La falta de la *a* final se explica por el árabe: en este idioma, un colectivo que tiene forma de singular puede individualizarse por medio de la simple adición de la terminación femenina [-a(tun)]. Así, [ṭayr] 'pájaro(s)' [2], pero [ṭayra] '(un) pájaro'. Los árabes parece que adaptaron la palabra *estova* a este modelo, así que para la estopa en general dijeron [uš-

[1] La raíz del lat. cŭrtus parece que tenía también una variante con *s*, **sker*, en indoeuropeo (cf. Ernout-Meillet y especialmente Walde-Hofmann). Sin embargo, formas germánicas como el ingl. ant. *sceort* no deben de ser patrimoniales, a causa de la *t*. Recuérdese además el rum. *scurt* 'corto'.

[2] Como cuando en castellano decimos «hay mucho pájaro por acá».

tubb]. Igual sería la explicación del [ištibb] 'estepa', que leemos en el Anónimo sevillano.

Del lat. stŭppa.

[YĀ] «*Jam*».

El Vocabulista trae, además de [yā], [yā baʿad] y [qad]. En Alcalá: *iuqfi* o *ya* 'ya' [1]. Procede evidentemente del lat. jam. Creo que este vocablo y [makkar] son los únicos ejemplos en el Vocabulista que no sean sustantivos (quizá algún adjetivo sustantivado) o verbos.

[ŷANKA] «*Sotular*».

Con el plural fracto [ŷināk]. Esta palabra aparece tres veces en Alcalá: *chănca*, pl. *chinăq*, 'chinela calçado', 'xostra de çapato' y 'calçado cosa de alcorques'. Corresponde evidentemente al esp. *chanca* 'chancla', usado también en Salamanca con el significado de «zueco» y que según Lafuente (en Dozy I, 225 b) se encuentra en Andalucía con terminación masculina con el sentido de «calzado sin talón o con talón doble» [2]. El que significara en el Vocabulista una especie de calzado viejo y usado parece estar asegurado por la glosa *rotes*, participio fuerte del verbo *rompre*, desusado ya en el catalán moderno.

Este *chanca* pertenece a toda una familia léxica de voces que significan «pierna larga» o bien «zanco (palo alto)» (*REW*[3] 9598). Su origen parece ser *zanga* o *tzanga* que se halla en documentos latinos, alguno de ellos del siglo IV. Véase el estudio de G. Meyer (*ZRPh.* XVI, 524-527), donde se encuentran materiales para la historia de *zanca*. Según Meyer, fué Lagarde quien vió por primera vez que es voz de origen persa.

La correspondencia entre las iniciales del esp. *zanco*, port. *sanco*, ant. *çanco*, pr. *sanca*, mozár. *chanca*, es completamente normal. En cuanto al port. *chanca*, cat. *xanca* (cuya inicial representa una africada antigua), serán supervivencias mozárabes.

[1] En *iuqfi* 'basta', la *u* es curiosa; cf. Marçais, *Tanger*, p. 452.

[2] No lo recoge Alcalá Venceslada.

[ŷARRA] «*Linum*».

Con plural en [-āt] y un colectivo [ŷarr]. En Alcalá se halla *jărra*, pl. *jarr*, 'cerro de lana o lino'. Sin duda es la misma palabra *chirr*, pl. *churŭr*, que registra este autor bajo *cernejas de bestias*. Corresponde al cat. *cerro* (no *cerre*, como en *REW*[3] 1949) 'floca de cotó, llana, cànem o lli', cast. *cerro*, ya menos usado en este sentido. Del lat. cĭrrus. El femenino [ŷarra] será un *nomen unitatis*.

Sobre la alternancia *j-*, *ch-*, puede haber dudas. Estas formas de Alcalá han sido discutidas por Alonso (*RFH* VIII, 33), pero aunque dice que son tres los ejemplos con *j* en vez de *ch*, lo cierto es que sólo *jărra* ofrece *j* inicial. En cuanto a la hipótesis emitida por Alonso sobre el valor del ŷīm cuando representa la Ć latina, véase nuestro capítulo sobre Fonética.

[ŷAWABAYR] «*Respondere*». *(Falta el latín en AL)*

No se registra plural. Se ve que contiene el sufijo mozárabe *-air*, que ha sido añadido al ár. [ŷawāb] 'contestación' (Dozy, I, 229 b). Acaso no significara meramente «celui qui répond», como traduce Dozy, sino más bien «respondón». Falta en Simonet.

[ŷAWŷALA] «*Secretum*». *(En AL falta el latín.)*

Es el masdar de un verbo cuadrilítero que lleva como glosa *consulere ad aurem*. Acaso no se hubiera sospechado que este verbo tuviera nada que ver con el romance si no fuera por el hecho de existir variantes con *č* en el árabe occidental moderno. Pero como señala Simonet, se encuentran en el léxico de Beaussier *chaucháu* [1] 'chuchoter, parler à l'oreille' y *chauchiu* 'chuchotement', y estas formas con sorda son indicio de una procedencia extranjera [2]. Ahora bien, para encontrarle a este *chaucháu*

[1] Cito según la transcripción de Simonet, puesto que falta la vocalización en Beaussier. Pero no puede haber dudas en un verbo como éste, aunque quizá sí en la forma nominal que cito más adelante. Beaussier indica el sonido de *č* por medio de tres puntos debajo del šīn.

[2] Las mismas palabras figuran en Beaussier con [t] en vez del šīn con tres

algún parentesco romance, habrá que pensar en voces como el cast. *cuchichear*, *chuchear*, port. *cochichar*, cat. *xiuxiuejar*. Pero el catalán tiene *xiu-xiu* 'conversa tinguda en veu molt baixa...' (Fabra), y he aquí que en Alcalá Venceslada hallamos *chauchau* (sólo en la ed. de 1951) que él define un tanto pintorescamente como «armonía imitativa del rumor de una conversación». Además, registra este lexicógrafo un *chauchín* 'chisgarabís' (ya en 1934), que nos recuerda el *chúchen* 'cuchichear' que trae Lerchundi. Lo que no resulta claro de todo esto es la *l* de [ŷawŷala], pero bien pudiera proceder de un derivado romance de estas voces onomatopéyicas, o bien de una disimilación árabe *w-w* > *w-l*. De todos modos, creo muy probable un origen romance para el vocablo en cuestión [1].

[ŶAŶ'ANA,] [ŶUŶ'ŪN]. Véase [BŪŶUŶŶ].

[ŶINŶIBĀSA] «*Reptile*». *(Sólo en AL).*

Por faltar en LA, no se registra el plural. A pesar de estar algo deformado, es evidente que este [ŷinŷibāsa] corresponde al cast. *ciempiés*, port. *centopeia*, cat. *centpeus*, etc. (*REW*[3] 1813). En Alcalá: *çubcipĭcha*, pl. *çubcipechĭt*, 'cientopies serpiente'. En el Anónimo sevillano hay no sólo la misma forma que tenemos en el Vocabulista, [ŷinŷibāsa] (§ 195, dos veces), sino también otras variantes, como [ŷinŷabānsa] y [ŷ-nŷ-bāḏah], grafía que Asín transcribe *chinchipeḏes* (§ 17) y *chinchipeḏsa* (§ 195) [2]. En Simonet, además de otra cita de [ŷinŷibāsa] (sin vocalizar), [y-ntwbāds] y [y-ns-bāsa].

puntos debajo (= *č*). Quizás hemos de entender una dental africada, frecuente en el árabe argelino (cf. M. Marçais, *Tlemcen*, p. 13).

[1] Sin duda estaba Simonet en lo cierto al relacionar con este [ŷawŷala] otras palabras como *chaucháu* 'cantar, piar' en Alcalá. Cita el gall. *chauchar*, que se encuentra efectivamente en Carré Alvarellos con el significado de «cantar el gorrión» (también *rechouchear* 'gorjear los pájaros'; para las formas árabes, cf. Simonet, p. 157).

[2] Sospecho que la [n] de [ŷinŷabānsa] se debe a una mala lectura de la forma con *ḏāl*.

Ahora bien, creo que para nuestros propósitos hay que descartar todas las formas con dental, que procederán de un tipo c ĕ n t u m p ĕ d e s o bien c ĕ n t ĭ p ĕ d a y atenernos a las que tienen una sibilante, como nuestro [ŷinŷibāsa] y el *çubcipĭcha* de Alcalá. Aquí hay que ver un tipo * c ĕ n t ĭ p ĕ d ĭ a (cf. *centipedium* y *quadrupedia* en las glosas). El que DY diese [s] sorda (= *ç*) no debe extrañar frente a los muchos casos parecidos en castellano y en portugués (cf. Menéndez Pidal, *Manual*, § 53. 3; Corominas, *RFH* VI, 149). Este étimo con DY se ve asegurado por la forma *santapi(g)a* que me señala el profesor Corominas como usual entre Tortosa y Lérida, con el tratamiento normal en catalán de Ĕ > *i* ante palatal; cf. *mig* < m ĕ d ĭ u, *llit* < l ĕ c t u, etc. En cuanto al consonantismo del primer elemento, el segundo ŷīm (o sea, *č*) debe atribuirse a la asimilación. Del extraño *çubcipĭcha* de Alcalá sólo diremos por ahora que seguramente debe su *i* acentuada a la imela; comp. lo que decimos de *Xitĭmbar* en el artículo [šutanbar].

[ŶIQĀLA] «*Cicada*».

Con plural en [-āt]. También en Alcalá: *chicăla*, pl. *chicăl*, 'cigarra' y 'chicharro o cigarra que canta'. Corresponde al cat. *cigala* < c ĭ c ā l a, variante del clásico c ĭ c ā d a que se halla en las glosas y de la cual derivan las formas románicas y a la cual es afín el cast. *cigarra*, ant. *cigara*.

[ŶUBBĀJA] «*Percutere; Spuma*».

En el artículo correspondiente al primero de los dos epígrafes latinos se encuentran dos plurales, uno en [-āt] y otro fracto [ŷabābīj], a más de varias formas verbales. En el segundo artículo, el único plural es [ŷabābīj] (el mismo tipo de plural fracto que el precedente, pero con vocal breve en la última; comp. Steiger, p. 81). El vocablo llama la atención por no existir una raíz ŶBJ en el árabe literal y especialmente por lo que trae Pedro de Alcalá: *chupăḳa*, pl. *chupăḳ*, 'buchete sonido' (ḳ = [j]). La voz vuelve a figurar, según observa Lerchundi, en el árabe marroquí en la forma *chuppâja* (y añade L.: «nuestras *ch* y *p*»), no con el sentido de «vejiga de un animal», como dice Simonet,

sino precisamente «vejiga de vaca, etc., con que juegan los muchachos». La referencia a juegos infantiles nos explica muy bien la aplicación de la voz a la vejiga, que se ha de hinchar con aire para formar una especie de balón [1]. Indudablemente debe relacionarse con el cast. *chupar*. No creo que sea válida la objeción de que *chupar* no significa «hinchar, soplar» sino precisamente el revés. Nótese que Lerchundi trae también *cheppúj, mchéppaj* 'carrilludo, mofletudo'. Lo que sí crea dificultad es la terminación de [ŷubbāja]. Debemos, sin duda, partir de la forma *chupáḳ* que nos ofrece Alcalá, ya que el femenino *chupáḳa* será simplemente uno de tantos nombres de unidad. Pero es evidente que tal terminación, con su jā, no puede ser romance, y el árabe no tiene tales procedimientos morfológicos, ni el bereber tampoco. Quizá haya habido cruce con algún otro vocablo, pero ¿cuál? No hay para qué extrañarse, sin embargo, de que existan voces híbridas con base romance y terminación árabe (o por lo menos, extranjera) en vista de que es bastante frecuente hallar casos en sentido opuesto; cf. la gran extensión y arraigo en el árabe de España y aun de Marruecos del sufijo mozárabe *-air* y la adaptación de voces romances al sistema verbal árabe.

De todos modos, nuestro [ŷubbāja] nos permite suponer que el mozárabe también tenía el verbo *chupar*, del que encontramos variantes en el port. *chuchar* (acaso la forma original; cf. *REW*³ 2452) y en el cast. *chotacabras* (cf. el ingl. *goatsucker* [trad. del lat. *caprimulgus*, según el *Shorter Oxford English Dictionary*], cat. *xuclacabres* [falta en Fabra]), voces de probable origen onomatopéyico. Totalmente inaceptable lo de Simonet, quien pensó en el cast. *golpe*.

[YŪLYU] «*Julius*»,

En Alcalá: *Julio (sic)* 'Julio mes'. Frecuente en documentos, lo mismo que los demás nombres de meses. Del lat. Jūlĭus.

[1] Efectivamente, el cat. *bufeta* 'vejiga' deriva de *bufar* 'soplar'.

[YŪNYŪ] «*Junius*».

En Alcalá: *Junio* 'Junio mes'. Comp. el artículo precedente. Del lat. J ū n ĭ u s.

[ŷURĀNA] «*Brandola*». *(LA: «Brandar».)*

Con plural en [-āt]. Véase nuestro artículo [qayaṭira].

[ŷURMAYR] «*Audax*».

Adjetivo que se ofrece en el Vocabulista con el plural sano [-īn]. Sin duda tiene razón Dozy al analizarlo como [ŷurm] 'audacia' [1] más el sufijo romance procedente del lat. -ā r ĭ u s. El sufijo mozár. *-air* pasó al hispanoárabe donde llegó a ser bastante productivo. Simonet no suele registrar casos así.

[ŷURUṬṬU] «*Ornatus*». *(AL: «Ornare».)*

Sin plural. En Alcalá se lee *churrŭt* 'cerapeç unguento', pero como a Simonet se le pasó inadvertido el [ŷuruṭṭu] del Vocabulista, Dozy no supo identificarlo. Procede evidentemente de c ē r ō t u m, voz de origen griego pero bien conocido en latín. Corresponde al cast. *cerote* (salm. *ceroto* [Lamano]), port. *ceroto*, cat.-pr. *cerot*, it. *cerotto*. Hubo cambio de sufijo en italiano y quizá también en catalán y provenzal, donde la *o* es abierta [2]. Para la asimilación de la vocal pretónica palatal a la velar de la sílaba acentuada que vemos en [ŷuruṭṭu], rasgo típico del mozárabe, véanse los ejemplos que reunimos en la p. 45. Como una de las pocas palabras del Vocabulista que conservan la U final, debe agregarse [ŷuruṭṭu] a la lista que dimos en la p. 42.

Es curiosa la grafía de [ŷuruṭṭu] con ṭā doble, ya que, según los procedimientos normales del Vocabulista, esperaríamos como indicio del lugar del acento o una *u* larga o nada. Sin embargo, dudo que haya otra interpretación aceptable. Me re-

[1] Sólo atestiguado con este sentido en el Vocabulista. En la lengua clásica significa más bien «crimen».

[2] Así en el Levy pequeño. Raynouard lo cita solamente de una traducción (supongo que en prosa) de Abulcasis.

sisto a creer que la geminada sea debida a la *t* doble del sufijo -ŎTTU aludido más arriba. Por otra parte, adelantándome a algunos romanistas que quizá querrán ver en [ŷuruṭṭu] un argumento en contra de la conservación de las oclusivas sordas intervocálicas en mozárabe, diré que tal empleo del tašdīd sobre el ṭā para representar una sorda frente a una supuesta sonora en casos como [faṭa] <f ā t a sería completamente excepcional y aislado. A lo más, el ṭā doble pudiera reflejar un estado fonético sumamente arcaico (véase lo que dijimos en la p. 68), pero aunque así fuese, tendería más bien a probar dicha conservación. Claro que no se puede pensar en el uso del tašdīd sobre el bā o el ŷīm para representar una *p* o una *č* respectivamente, ya que en estos casos se trata de sonidos inexistentes en el árabe literal, los cuales se escriben adaptando a estos fines dos consonantes sonoras de articulación parecida. Que no se me recuerde tampoco la posible sonoridad o los posibles efectos acústicos del ṭā árabe (véase sobre este punto nuestra discusión en las pp. 56-9), porque nadie negará que en [ŷuruṭṭu] se trata de escribir un sonido sordo.

[ŷūṭ] «*Noctiluca*». *(LA: «Notiluca».)*

Sin plural. En LA va tras [qurluŷa] 'luciérnaga' (cf. nuestro artículo correspondiente), así que Dozy y Simonet creían que eran sinónimos. Pero en el Vocabulista *Notiluca* va seguido de *Noctua*, que lleva como traducciones [mammayra] 'lechuza' y [umm aṣ-ṣubyān], término árabe para la misma ave. Además, en AL la voz [mammayra] está glosada por *Notiluca*, error manifiesto por *Noctua*. Se ve que quien compuso el índice arábigo-latino confundía los dos parónimos. En cuanto al diccionario latino-arábigo, podríamos sospechar que haya habido error al copiar un original, puesto que si [ŷūṭ], que es el segundo y último término que traduce *Notiluca*, se colocara más bien como el primer vocablo del artículo siguiente, *Noctua*, no quedaría dificultad alguna, por lo menos en esta parte del Vocabulista. De todos modos, creo que [ŷūṭ] corresponde al cat. *xot* 'autillo' (ave parecida a la lechuza, pero un poco más grande). Además de este *xot*, el diccionario Aguiló trae bastantes variantes aplicadas

al mochuelo o autillo: *xut* y *xuta* (prov. de Lérida), *xup*, *xupa* y *xux*, aunque el último de estos términos sólo lo define como «nom d'ocell». Para todas estas voces hay que suponer un origen onomatopéyico, lo mismo que para el pr. mod. *chot* que cita Meyer-Lűbke *(Kat.*, p. 139; para el fr. *chouette*, etc., comp. *FEW*, s. v. *cavannus* [pero sobre el bret. ant. *couann*, cf. Pedersen, VGKS I, 63]).

[ZALLAYR] «*Fornicatio*».

Con plural sano en [-īn]. Formado a base del verbo [zall], con adición del sufijo mozárabe *-air*. Realmente no hay prueba de que significase sólo «fornicador», como supuso Dozy. El verbo árabe [zalla] significa en primer lugar «resbalar» y de ahí «caer en pecado». Puede que el Vocabulista lo traiga sólo a título de voz de significado afín — algo como «pecador» —, pues [zalla], además de su significado básico, se usa en árabe para cualquier acto que contravenga las conveniencias sociales; cf. el cast. *desliz*, ingl. *slip*.

APÉNDICE I

LISTA DE VOCES QUE REGISTRA SIMONET, PERO QUE NO SE ESTUDIAN EN ESTE TRABAJO

Entre las muchas palabras de origen mozárabe que incluye Simonet en su *Glosario*, se encuentran otras, no pocas, cuya procedencia es distinta. A veces no son sino arabismos que Simonet no reconoció como tales. Otras veces son vocablos de origen europeo, griegos o latinos, pero que no deben de haber entrado en árabe por conducto del romance de España. A la verdad, el propio Simonet no dice siempre que tales voces proceden efectivamente del mozárabe, sino que las compara no más con sus formas correspondientes en las lenguas de Europa. Aun así, no acierta siempre, ya que bastantes casos hay de palabras cuyo origen realmente no está nada claro.

El libro de Simonet me ha sido indudablemente de grandísimo provecho, pero como me he dedicado sobre todo al elemento mozárabe del Vocabulista, todas las palabras que registra Simonet de esta fuente y que por razones diversas no creo sean mozárabes, las omito por lo general del léxico etimológico. Algunas excepciones a esta regla son casos que, por un motivo o por otro, me han parecido de bastante interés para que les dedicara su correspondiente artículo, aunque debo confesar que en esto he obrado con cierta arbitrariedad. Las demás voces las reúno aquí, clasificándolas según me parecen: 1°, de origen europeo, aunque no mozárabes; 2°, de origen oriental, sea árabe, beréber o más lejano; 3°, de origen desconocido, categoría ésta que no excluye la posibilidad de que muchos de

los vocablos que contiene sean arabismos, bereberismos, voces prerromanas o aun romances alguna vez, aunque no las sé interpretar etimológicamente.

Debo decir, además, cuáles han sido los criterios que han servido para decidir que una palabra de origen europeo, de etimología bastante clara a veces, tiene poca o ninguna probabilidad de ser mozárabe. En primer lugar, desde luego, viene el criterio fonético. Voces como [qurq] <cŏrtĭcem, [faṣqiya] <fascĭa mal pudieran ser mozárabes, ya que todo indica una pronunciación palatal, no velar, de la $C^{e,i}$ latina en los dialectos antiguos del Sur de España. También nos parece sospechoso en alto grado el que una palabra tenga sīn o ṣād en vez de šīn, ya que lo normal es que la *s* mozárabe vaya representada por šīn en los préstamos que toma el árabe de este dialecto. Así [sābūn] no será de procedencia mozárabe, entre otras razones, por su ṣād. A veces hay también razones morfológicas para desechar una palabra cuya fuente es indudablemente el latín, pero creo que tales casos son muy pocos, y en general son voces que realmente nadie tomaría por mozárabes. Así [fullūs] 'pollo' se supone, sin duda con razón, que viene de pŭllus, con conservación del nominativo latino (cf. [quṭṭūs] <cattus). Otra razón morfológica, desde el punto de vista del árabe, pudiera ser el hecho de tener una palabra un plural fracto, lo cual se toma a veces como indicio de que el préstamo es antiguo dentro del árabe. Pero aunque es verdad que los préstamos toman muchas veces un plural sano de femenino, no es siempre así, ni con mucho. Prueba de ello es la forma *aqnăt* que nos ofrece Alcalá como plural de *cŏnd* 'conde', voz que frente a [qumṭ], pl. [aqmāṭ], registrado por el Vocabulista, revela claramente su procedencia romance tardía. O si parece que [aqmāṭ] acaso haya influído en la formación de *aqnăt*, considérese [raŷŷīm], pl. [raŷāŷīm], o bien [šayrūn], pl. [šawārin], o [rukka], pl. [rikak]. Más bien hay que proceder al revés: si una palabra tiene plural en [-āt], a no ser que termine en [-a], puede sospecharse que sea préstamo mal asimilado, y, por lo tanto, probablemente reciente.

A veces ayudan también criterios geográficos o cronológi-

cos. Así la palabra [mustār] 'mosto' nos podría parecer, a pesar de su sīn, de origen mozárabe. Pero como ya figura en el *Qāmūs* y en otros diccionarios árabes antiguos (cf. Lane, p. 1358 b-c), debemos creerla de origen distinto [1]. Por desgracia, no nos sirven siempre las fuentes lexicográficas árabes para tales casos, ya porque una palabra fuese sentida como extranjerismo y, por lo tanto, no digna de incluirse en un repertorio de la lengua más o menos clásica, ya porque, siendo conocida sólo en una pequeña extensión del territorio árabe, no fuese registrada generalmente.

Debo añadir también que quedan algunos casos curiosos, casos que según su fonética bien pudieran ser mozarabismos, pero que no parecen serlo por no corresponder a ningún étimo o familia romance. Tal es, por ejemplo, la palabra [ibrišma] 'glutinum', registrada también por Pedro de Alcalá como *perixma* 'betún, engrudo de harina', y que procede con toda probabilidad del gr. *perikhrīsma*, como indicó Simonet [2]. Pero a pesar del šin y de la *p* de la transliteración de Alcalá, y a pesar de registrarse la voz sólo en Occidente, debe ser helenismo del árabe occidental, ya que de otra manera no se ve cómo explicar la pérdida del grupo *-khr-* de la palabra griega. Es bastante frecuente que el árabe aligere de este modo una voz tomada de otra lengua cuando resultaría muy larga si se tratase de adaptarla con todas sus sílabas originales. Para otro caso de aparente helenismo registrado sólo en Occidente, cf. nuestro artículo [qannāriya].

Pero aunque algún vocablo desechado pudiera resultar más tarde ser efectivamente mozárabe, no creo que uno o dos ejemplos de esta clase cambiarían nada esencial en cuanto a las características de los mozarabismos del Vocabulista.

[1] Sin duda del lat. m ŭ s t ā r ĭ u s, a través del gr. *moustárion* (o de un adjetivo comparable al latino, ya que la forma atestiguada, *moustárion*, significa más bien una medida; cf. Liddell and Scott, s. v.).

[2] Sugiere también una etimología de p ĕ t r a con el suf. *-isma*, lo que parece poco aceptable a pesar de haberla repetido Steiger (*Contr.*, p. 105).

1. Voces de origen europeo.

[ašqītan] Colirium.
[barbal] Barbarus.
[barbar] Barbarus.
[billawr] Cristallus. Falta en Simonet; cf. Dozy, I, 110, y *DCEC*, s. v. *abalorio*.
[bišmāṭ] Biscoctus. Falta en Simonet; cf. Dozy, I, 90, Marçais, *Tanger*, p. 227, y *DCEC*, s. v. *mazamorra*.
[dayājilūn] Emplaustrum.
[dugayyaṣ] Barca.
[fanāra] Lanterna. Cf. Vidos, pp. 388-90.
[faṣqiya] Alapa, fascia.
[fullūs] Pullus.
[fullūsa] Pulla.
[garbāl] Ancipter.
[girbāl] Cribrum. Esta voz, como también la precedente, derivan del lat. c r ī b ĕ l l u m. Para la semántica, v. *DCEC*, s. v. *cernícalo*.
[ibrišma] Glutinum.
[igrīqī] Grecus.
[isbaranŷa] Sparagus.
[isfanŷa] Laganum.
[iṣṭabl] Stabulum. Falta en Simonet.
[kaṭūliqī] Catolicus.
[kayṯāra] Citara.
[lāḏan] Aroma.
[malajūniya] Stulticia. No lo registra Simonet; lo cito sólo a título de helenismo evidente que él no pudo menos de notar; lo trae Dozy, II, 611 b, únicamente del Vocabulista.
[maṣrīya] Solarium. Véase ahora el *DCEC*, s. v. *almacería*.
[maṭran] Archiepiscopus.
[mudd] Modius.
[mūsīqà] Musica. Es voz no registrada por los diccionarios árabes antiguos pero que tiene, por lo menos hoy día, bastante extensión. La encuentro en Wehr, Belot, Elias y Beaussier (como tunecina). En Alcalá *mŭcica* 'música' y también 'órgano, instrumento músico', cuya acentuación podría deberse al español. Nótese, sin embargo, que tanto *mŭcica* como [mūsīqà] tienen *s* sorda.
[mūsīqī] Musicus. Cf. la voz precedente.
[muṣṭār] Mustum.
[nārid] Nardus. No registra esta forma Dozy, pero sí [nār-dīn]; cf. [nāradīn] en Hava y Belot, [nardīn] en Wehr, Elias, Freytag. Se suele derivar de gr. *nárdos*, que a su vez será de origen oriental; cf. Boisacq.
[qalfaṭa] Calafatare. Es voz de etimología muy discutida, pero véase ahora el artículo correspondiente en *DCEC*.
[qandara] Abreviare, candidacio. [?]
[qandūra] Camisia. [?]
[qārib] Barca.
[qaṣṭala] Castanea.
[qurma] Compes.
[qurq] Sotular.
[quṭṭūs] Murilegus.
[rīf] Litus.
[rummāna] Malgranatum. También se encuentra bajo *Stomacus*, con la glosa *s. ubi coquitur cibus in hiis qui remugant*.
[ṣābūn] Lexivium.
[ṣalkūn] Baburus.
[samandal] Salamandra.
[saṭal] Vas. Cf. [ṣaṭal], única forma en LA.
[ṣaṭal] Vas. Cf. [saṭal].
[ṣināb] Sanapis.

[siqlab] Eunucus. No en Simonet; cf. Dozy, I, 663, y especialmente Corominas, *BDC* XXIV, 39.
[siqlaṭūn] Ciclas.
[usquff] Episcopus.
[ŷabs] Gipsus.
[ŷaʿrafiya] Mapa.
[ŷiṣṣ] Calx, gipsus.
[zufayzaf] Jujuba.

2. *Voces orientales.*

[azarra] Pirus. Acaso bereber; cf. Renisio: *azăr* o *azzăr* 'baie, fruit du jujubier sauvage'.
[bass] Osculari. Véase la palabra [bussa] más abajo.
[bawqala] Columba.
[bulga] Abarca. Véase *DCEC*, s. v. *abarca*.
[bussa] Osculum. Cf. ár. [bāsa], que en el Vocabulista es [bass], y v. *DCEC*, I, 530 a.
[ḍallaʿ] Levigare.
[fusṭāṭ] Tabernaculum, tenda. Quizá tenga algo que ver con el nombre antiguo de El Cairo.
[gāliba] Edera.
[garfa] Manus. Cf. Corominas, *RPh.*, I, 81-7.
[ḥawrīya] Saltare. Quizá tenga razón Simonet al derivarlo del gr. *khoreía;* cf. *DCEC*, II, 1044 a.
[lalla] Domina. Cf. *lĕlle* 'doña' en Alcalá y *Lela Marién* en el *Quijote*.
[manāj] Cubile, kalendarium.
[māṭana] Malleus. Cf. Alcalá *matăna* 'marra o almadana'. Probablemente forma vulgar de [maṭḥana] 'muela' según Corominas, *DCEC*, I, 140,
[mimmī] Pupilla oculi. Cf. *mimía* 'niña... en la niñez' (Lerchundi). *múmmu el-âain* 'niña del ojo' (*ibid.*; también en Beaussier, y como bereber en Renisio, p. 390).
[nawwāla] Tugurium. Cf. Schuchardt *Lehnwőrter*, pp. 59-63.
[qalansuwa] Capellus.
[šiṭṭa] Pecten capitis.
[tāqra] Vas. Cf. cast. ant. *tagara* (Oelschläger, en 1038), port. ant. *tagra*. Véase Schuchardt, *Lehnwőrter*, p. 57; pero cf. también las formas que da Rohlfs, *EWUG* 2134. Acaso europeo.
[yarušalām] Jerusalem.
[zagal] Strenuus.
[zanbūŷa] Oleaster. Cf. lo que dice el Anónimo sevillano: «[lāštar] en aljamía es [ʿatm] en árabe y [azabūŷ] en bereber» (§ 290.3; el texto no lleva los signos vocálicos, aunque sí en la forma [zanbūŷ], empleada como voz árabe).
[zullayŷa] Later. Véase ahora *azulejo* en el *DCEC*.

3. *Voces de origen desconocido.*

[aminq] Sotular. Cf. el port. *tamanco* 'zueco'.
[bardaqa] Facere.
[farfaša] Revolvere.
[faškala] Confusio; Dubitare.
[fayyāša] Fiala.
[firṭās] Clepsedra.
[gawḍana] Furari.

[haylama] Celeuma.

[hundabā] ... Sin duda emparentado con el lat. *intubus* y el gr. *éntubon*, dim. (más frec.) *entúbion*, pero no derivado de éstos a causa de la *h* (que no es constante, sin embargo).

[inkiliya] Sentina.

[iškariya] Vestimentum.

[kallawta] Capellus.

[lašamaš] Argamasa. Cf. *DCEC*, s. v. *argamasa*.

[lawṭara] Stultizare.

[laŷna] Aureola orti. Con un verbo [laŷŷan].

[lujna] Furari. Con el verbo [lajjan], denominativo, como el [laŷŷan] del artículo [laŷna].

[madanī] Cristatus.

[maqaqūn] Emissarius. Cf. Alcalá, *măcan* 'garañón'.

[maškarul] ...

[maṭraša] Baburia. ¿Tendría algo que ver con [maṭraš] 'flagellum, trocus'?

[mulūllīya] Celeuma. ¿Vendría acaso del gr. *melōdía*, como sugiere Simonet? Cf. [mulāliya] en el Glosario de Leiden.

[naškara] Latrare.

[qaŷdara] Plangere. Con variante [qaždara].

[qumṣal] Urceus.

[qūša] Furnus.

[qušīr] Nates. Para otro [qušīr], véase nuestro léxico etimológico.

[šallar] Decorticare.

[ṣanŷa] Argamasa.

[ṣaṣṣaṭ] Madefacere.

[šūliya] Saburia.

[ṭanŷara] Gaudere; Ludere.

[ṭarš] Trocus.

[ṭaylūn] Bufo.

[tumātt] ... Figura sólo en AL, sin equivalencia. La grafía es curiosa, ya que en vez de indicar el tā doble por medio del tašdīd, lo repite, con sukūn sobre los dos. Así parece buena la idea que me sugiere el profesor Corominas de leer [tumānt], lo que podría ser *tomento*, cuyo diminutivo figura en el Anónimo sevillano (§ 563).

[ṭunbūqa] Anpulla, bambola in carne. Variantes con *d-* en Alcalá. También *tedenbŭq*, que realmente empieza a tener aspecto bereber.

[wārī] Retro; Sella.

[ŷaqrama] Ornare.

[ŷaṣṭana] Cadere; Proicere.

[zaŷŷu] Vinum.

APÉNDICE II

VOCES ROMANCES QUE FIGURAN EN EL «VOCABULISTA»

Aunque no cae dentro del propósito de este trabajo, he creído útil reunir aquí todas las palabras que he notado, más o menos sistemáticamente, que se encuentran en el Vocabulista, sea como glosas, sea como epígrafes, y que tienen aspecto romance. Como ya vió Schiaparelli, la mayoría son palabras catalanas, y dentro del catalán, probablemente mallorquinas, por lo menos algunas. Otras son occitanas y algunas pocas serán aragonesismos. No cabe estudiarlas ahora a fondo, pero no carecerá de interés reunirlas aquí en orden alfabético. Distingo entre glosas y epígrafes de LA por comenzar éstos con mayúscula. En el caso de las glosas, pongo la voz árabe glosada y el epígrafe latino [1]. Cuando falta el árabe, quiere decir que la glosa explica más bien el epígrafe latino, mientras que si no hay palabra latina, significa, o que la voz se halla en AL bajo la voz árabe indicada, o que es el epígrafe de un artículo en LA.

a (a vegades): Viscisim.

ab (ab pes blans) [faras] ..., Equus.

abeurador: [masqā] y [masqà], Aqueductus. En el ms. con trazo sobre las dos primeras consonantes de *abrador*. Dozy (I, 665 b) sugirió *abrevador*, que efectivamente se lee en Borao, frente al *aberador* de Schiaparelli.

Abranunciare: [nakfur]. Aunque es palabra latina, la pongo aquí como muestra del vocalismo del catalán oriental, con confusión de la *a* y la *e* átonas. Otros ejemplos hay del mis-

[1] Cuando el árabe es toda una frase y no parece indispensable, lo abrevio, poniendo puntos suspensivos.

mo tipo, pero no recojo sino algunos en este apéndice.

acabuzar: Submergere.

acguler: [labbār], Acus.

acotar: [nugūṣ], Submergere [2].

acredolz: [qāriṣ], Acerbus.

adaza (A. vel melica, vicia): [qaṭnīya]. Cf. *DCEC* II, 111 b.

Adosar: [nalwī -ṯ-ṯawb].

aenzar: [ninaqqaz], Venari. Cf. cat. *enze* < i n d ĭ c e m .

afilar: [nusunn], Acuere.

aflamar (a. ignem, fer): [nalhab], Conburere.

afogar: Submergere. Lo normal en catalán sería *ofegar*.

alber (salix vel a.): Platanus. Se aplica no sólo a la [ṣirṣafa] sino que también leemos *a[l]ber* glosando [našam an abyaḍ].

albixera: [bušāra], Nunciare.

albudeca: Pepo.

albur: *Mugil (falta el epígrafe en LA; cf. AL: *Piscis mugil* bajo [būrī]). Glosado también *vel muyle*.

alcaraviat: [mustᶜrabī].

alcaria: Villa.

alcofol: [nikaḫḫal], Nigrescere.

alcorques (qui facit a.): [qarrāq], Sotular.

alcors: [qurq], Sotular.

alcoton (d'a.), [durrāᶜa], Camisia.

alduf: [duff], Tinpanum.

alforar: Ingenuare.

algaraminda: [mayl] y [mayalān], Deviare. En el ms., va escrito en dos renglones: *algara minda*, con la *n* abreviada.

alguna (a. cosa): Quidam.

Almols: [qaṭāfa]. El epígrafe debería ser *Atriplex*, como dice Schiaparelli. Es forma etimológica del catalán *armolls*.

alqazer: Ferrago. Corresponde al cast. *alcacer* < ár. [qaṣīl], pero no conozco nada parecido en catalán. Nótese que el epígrafe *Ferrago* está por *Farrago* y que se encuentra en el lugar alfabético de éste; pero la palabra siguiente es *Faretra* por *Feretra* y, sin embargo, va con las palabras en *Fa-*. Este hecho – nada aislado, por cierto — es sumamente sugestivo en cuanto a un origen catalán del Vocabulista.

altre (partir se d'a.): [nastᶜfī], Deponere.

Amidon: [našā]. En AL: [naš'āh].

apagar: Sufocare.

apedazada: [duffās], Vestimentum.

apoderar: [naẓfar], Vincere. No alcanzo a leer sino las dos primeras letras.

apresar: [nizaḫḫam], Angustiare.

apunctar: [ninabbal], Suere.

aquest (a. semblant): [miṯālu ḏālik], Verbi gratia.

arc (a. de tor): [qaws al-jarrāṭ], Tornum.

aredolar: Rotare.

aredondar: [nidawwar], Rotundum.

argamasa: [ṣanŷa], [lašamaš].

[arna] (locus arnarum): [maŷbaḥa], Apiarium.

asaborar (a. de sal): [niḏakkar aṭ-ṭaᶜām], Sallire. Schiaparelli leyó *asobosar*, pero Dozy (I, 487 a) indicó que sería más probable *asaborar*. Puede que tenga razón Dozy, aunque se lee mal en el ms.

atabal (sonus campane vel a.): [taṣwīl], Vocare.

aternex: [ḥanant], Conpati.

aternir: [yarjuṣ], Teneritudo.

atizar: [nisaŷŷar an-nār], Batillus.

atridar: [nidaqqaq], Minutum.

aventur|(r)er: [mayyār], Deportare de loco ad locum.

aver (a. plaer de Deo): [naqnaᶜ], Contentus.

azaren: [sarand], Cribrum. Tanto en

este *azarén* 'zaranda' como en *palpábra* vemos una confusión gráfica en la sílaba acentuada que seguramente se debe a la conocida *ə* tónica (< Ē) del catalán balear; cf. *DCEC* IV, 844 a.

azerenar: [nisardan], Cribrare.

azotar: Flagellare.

Aztorer: [bayyāz].

baladre (herba que dicitur b.): [dafla]. Falta en su lugar alfabético en LA, donde se registra, sin embargo, el árabe, glosado por *herba*.

bambola (b. in carne): Ampulla.

bargayons: [ŷummāra], Palma arbor. En la crónica que compuso el dominico Pere Marsili sobre la conquista de Mallorca (ed. de Quadrado, p. 21) leemos: «rayls de palma fada, las quals en cathalanesch apeylam bargueyons». Cf. también *DCEC* III, 266 a.

bar[ra] biga vel b.): Sera. Este *bar[ra]* va en el margen interior, así que no se puede leer la terminación. Pero claro que *bar*, como leyó Schiaparelli, no debe ser lo correcto.

bastir: [nišabbak], Suere. También *bastir suturam vel arcere*: [niḍarrab].

batabalua (b. granum dulce): [ḥabba ḥulūwa]. Falta el epígrafe, que sería *Anisium*, como supone Schiaparelli.

bayle: Vicarius regis.

baylia: [mašrafa], Bajulus.

benda: [ᶜišāba], Sudarium.

herbol: [ḥazzāza] y [quwabā].

bireta: [šāšiya], Capellus.

blans: véase *ab*.

Boa: [jays] y [būḍa].

bones (vel b. navales): [bušāra], Rasura. El ms. trae efectivamente *nauales*, muy claro, que debe ser el cat. *novelles*.

bora: [zaybara]. En LA se lee *Bosra*, pero claro que todo esto es *borra*.

Bota: [mawq].

bozo: [šārib].

braguyar: [yaṣṣaddad], Sanies. Cf. Dozy, I, 821 b. Este *braguyar* se lee muy claro en el ms.; cf. el cat. *brac* 'pus'.

bramar: [yanhuq], Rudere.

Brandar: Véase nuestro artículo [qayaṭira].

brandola: [ŷurāna]. Véase nuestro artículo [qayaṭira].

brases (in b.): [ruqāq], Panis.

brescadura (dampnare vel b.): [naḍrab ᶜalīh], Cancellare. No *besc.* como lee Schiaparelli. En el ms., la *e* está escrita encima del renglón. Tras la *b*, un palito que debe ser la *r*.

breu: [ḥirz], Cedula.

breus (factor de b.): [ḥarrāz], Cedula.

brosat: [mays]. En LA se lee *Broscat*, [mays maṭbūj]. Todo muy claro en el ms.

brotar: [nibarraq], Frondere.

Brotons: [ᶜaslūŷ] y [ᶜuslūŷ].

Bruc: [buṭuk].

Bruxa: [qarīna], [kābūs] y [ḥabība].

bufar (vel b. ignem): [nanfaj], Inflare.

cab (estrener c.): [niᶜaṣṣab], Sudarium.

caber: Capere.

cabirol: [kurs], Capra. Schiaparelli supone que falta un epígrafe *Capreolus*, que estaría muy en su lugar. Pero no lo creo por razones que no puedo aducir aquí.

calapet: Rana.

calesto: [qalasṭūn], Statera.

calzada: Strata.

cama (c. arboris): Stipes.

cambiar: [vabdal], Videre.

can: véase *rogal*.

canejador: Fullo.

caparon: Capucium.

capbreu: [ǰaṭṭā -n dīwānī], Litera.

capel (c. de fer): Galea. También *capel de sol*: Galerus.

capon (c. facere): [takbīn].
capzar: [naḥbuk], Suere.
caraca: [ḥarrāk], Barca.
caragol: [ḥulzūma], Nodus.
cardar: [nišawwak], Spinetum.
cax[a]: Arca. Restablecemos la terminación, que no se ve por ir la palabra en el margen interior.
caza: [niṣīd], Venari.
cazola: [ṭāŷin]. También bajo [ṭayŷan].
celles (qui ruga la celles): [qamṭarīr], Vultuositatem facere.
cendat: Purpura.
Cenia: [sāniya]. En AL, *cenie;* cf. lo que dijimos bajo *alqazer*.
ceqia: Iriguum.
cercyello: Girgillus.
cetre: [ṣaṭal], Vas.
Clistel: [ḥuqna].
col (c. de gerra): [maqbaḍ al-qulla], Ansula.
colada: [ᶜaqd], Coagulare. También [laṭma] y [faṣqīya], en el lugar alfabético de *Alapa* en LA.
colades: [bāzzāzz] (eso es, [bi-z-zāzz]), Vi, vel violencia. Cf. Alcover III, 281 a.
conguaytes: [ᶜawn], Sagio.
conpasar: [niḍabbad], Conpasum.
contrapesar: [niᶜayyar], Ponderare.
Cordon (C. de serico): [šarrāba].
cosa: véase *alguna*.
costàt (de c.): [bi-ŷanbi], Juxta.
costera: [nabṭ], Ulcus. Cf. Alcover, s. v. *crostera*.
cremat: [majrūq], Cremium.
Criste: [iqrišta]. Con *-ri-* en el ms., sin abreviar.
cristel: [taḥqīq], Constipare. Cf. *Clistel*.
criuel: Terebrum. Muy claro en el ms.
croc: [ŷabbād], Balista.
crosta: (vel c.): [qišrat al-ḥūt], Scama.
cruxir: Crepitare.
cubeba: [kubāba].
cuga (que facit seda): Bombex.
curriment: [maŷrā-l-mā], Alveus.
de: véanse *capel, col*. Lo pongo aquí porque a veces va entre dos palabras romances, pero no vale la pena recoger todos los casos.
defular: [niwarraq aṯ-ṯamara], Folium.
dela: (eso es *de [l]la.*): [min ahnāk], Ultra. Cf. cat. *lla.*
demascena: [jayzurān], Virga.
dos: véase *ab*.
dones (peons se tornen d.): [yafraz al-baydaq], Scacus.
drago: Stellio.
bembozada: [ninaqqab], Velare.
bempeltar: [yartakab] Peccare; Propagare.
bempennar: [nirayyaš], Pluma.
ben: véase *redor*.
bēnagar: [nišaŷŷaᶜ] Animare. Sobre esta voz, véase ahora *DCEC* I, 227 a.
enbut: [qimā], Vas.
enpeguntar (e. bo espalmar): [niŷallaṭ], Radere.
bensay (qui vocatur b.): Probatorius lapis.
ensen[y]ament: [naqā], Mundicia. Schiaparelli leyó *ensenanient*, pero aunque falta la *y*, la terminación se lee fácilmente. Verdad es que el último palo de la *m* está un tanto desprendido del resto, lo cual explicará la lectura de S., como ya vió Dozy (II, 577).
ensenayt: [naqī], Mundus. Léase *ensenyat;* cf. Dozy, II, 577.
benserir (b. equitare): [nirakkab], Componere (305).
entrecavar: [nanquš], Sculpere.
enujos: [ṯaqīl], Gravare.
escapar (e. de preson): [yatfallat], Desipere.
esclarir: Rarefacere.
esclatar: [yanšaqq], Findere.

éscremir (destendere balista vel e.): [najlab], Decipere.
esgranar (granare vel e. vel faccre grana): [niḥabbab], Granum.
esmicar: [nihattak], Rumpere.
esmolar: [naṭḥan], Acuere.
esmortiment: (e. facit): [yaᶜmal mawāta], Mori.
esmortir: [yastawmat] *(sic;* igual metátesis, *mw* > *wm*, en Alcalá, s. v. *entremorir)*, Mori. También: Sincopizare.
espalmar: véase *enpeguntar*.
espart: [bulga], Avarca.
espatles: Diploys.
espumar: [yazbad], Sudare.
esquena (e. asini): [ṣulb al-ḥimār], Tectum, teulada.
cstellar: [anfalaq], Findere.
estren[y]er, véase *cab*.
exilar (vel e.): [yagrub], Occidere, ad solum pertinet.
Fabra: [ḥidāda].
faldada: [qamīṣ], Camisia.
Faretra: [kināna]: [ỷuᶜba]. Es el cat. *fèretre;* véase el artículo *alqazer*.
fauszon: [manārī], Cultellus.
faxa (f. pueri vel equi): [nimantaq], Cingo.
febridor: [ṣāqil], Polire. También: [ṣayqal], Splendere.
febrir (polire vel f.): [naṣqil], Splendere. También: [naṣqil], Polire.
fer[1]: véase *aflamar*.
fer[2] *(f. de lonc)*: [ᶜamūd], Statera. Cf. *capel*.
ferada: Emunctorium.
ferar: [niḥaddad], Acuere.
ferararia: [ḥidāda], Ferarius. Léase *ferraria*. El epígrafe debiera ser *Faber*, como indicó Schiaparelli.
Fessol: [lubya].
fiblar: [yalsaᶜ], Percutere.
filosa: Colus. Para la forma *filasa* que imprime Schiaparelli, véase nuestra nota al artículo [rukka].
flexar (f. vel pagar): [natbaqqa], Adherere.
flixar: [nastagnī], Contentus.
fogar: [yanqadaḥ an-nār], Excutere ignem. Las observaciones de Tallgren *(Misc. Alc.*, p. 65) se basan sobre un error de Schiaparelli. *Fogar* se refiere evidentemente a [nār], no a [zand].
fondec: [fundaq], Stabulum
frexures: Grus. No *fexures*, como leyó Schiaparelli
frontera (gengiva f.): [ṯagr], de 'boca'. Probablemente hay que separar las dos palabras de la glosa; cf. Tallgren, *Misc. Alc*, p. 66 (pero su idea de que *frontera* sea un sustantivo me parece injustificada).
Gabia: [ṣafad].
galtes: [naqī-l-jadd], Imberbia.
garbelador: [garbāl], Cribrum.
garbera: [nifašqar az-zarᶜ], Acervare. También [fašqar], Acervus.
gargamella: [ḥanỷara], Gutur.
Garofa: [jarnūba]; en LA, donde falta el epígrafe, también [jarrūba].
gavag (vel g.): [qānisa], Jecur avis; cf. *DCEC* II, s. v. *gabacho*.
Gazela: [rašā].
gerra: véase *col*.
glob: [ᶜabba], Sorbere.
groc: [aṣfar], Auricalculum, cuprum.
gro[n]dola: [ᶜušārī], Barca. Cf. Vidos, p. 434.
gros (g. sicut lodex): [ḥanbal], Tapetum.
guayta: [sāmir], Vigil.
bababol: [ḥababawra].
Jana: [fāṭa]. Sobre esta curiosa palabra, véase ahora Corominas en el homenaje dedicado a Wartburg (*Etimologica*, p. 165) y recuérdense las famosas *xanas* asturianas.

la (de l.): [min ahnāk], Ultra. Cf. cat. *lla*.

lagayna: [qaḍā], Festuca.

laurador (vel l. poblador terre vel maris): [ᶜāmir], Particeps.

lauor (de l.): [qaraqaŷŷ], Cucumer.

lauton (l. propie): [ṣīnī], Auricalculum (cf. nuestro artículo [fuŷlayra]).

letavaria: [maᶜāŷinī], Apotecarius. A la verdad, esperaríamos más bien *letovaria*. El ms. está bastante desleído en este lugar. Después de repetidas tentativas, no me atrevo a proponer ninguna solución. Sólo diré que, mirándolo bien y sin pensar en lo que debe ser la voz en cuestión, el ms. parece decir *letrearia*, llevando además el conocido signo para la *a* sobre las vocales *-ea-*. Claro que en vez de *-tre-* sería mejor leer *-cto-*, pero habrá que ver el propio ms.

leuda: [rutba], Asiduare.

lezinar: [mablaṭa], Glans. Para *lecina* 'bellota' en el Alto Aragón, véase Casacuberta - Corominas, *BDC* XXIV, 173.

librel: [qaṣrīya], Idria.

lonc: véase *fer*[2].

longaniza: [mirkās].

maneta: [qabḍa], Manubrium.

mange: [yad as-sikīn], Manubrium. Otro provenzalismo; cf. el cat. *mànec*.

marfega (m. de pluma): Culcitra. También: Matalafium.

marines: Celeuma.

marmesor: [mūṣā], Testamentarius. También: [mūṣī], Testamentum condere.

matalaf: [maṭraḥ], Tapetum.

melca: [durāh], Panicium.

mellca: [faṣfaṣa], Herba.

menescal: [bayṭār], Minutor.

mesclar: [yajlaṭ bayn al-nās], Disseminare.

milares: [dirham], Numus. Es el cat. *millarès*.

moscalon (m. de vino): Bibio. Schiaparelli interpretó mal el trazo que indica la nasal final, leyendo *moscaleo*. Nótese que en AL, que es donde hallamos nuestro [*moscalon, Bibio* es glosa de un [bawd], error por [baᶜūḍ] el cual se lee en LA. Todo pasa como si un cristiano hubiera copiado mal un hispanoárabe *[báᶜuḍ]; cf. Steiger, pp. 73-4.

mota (Ficuum m.): [buŷŷūn], Ficuum mota. Cf. nuestro artículo [buŷŷūn] y *DCEC* III, 459 b.

muyle (vel m.): [būrī], *Mugil, albur. Véase *DCEC* III, 475 a.

navales: véase *bones*.

Nesples: [mūṣaᶜa].

no (qui no pasa): [burŷa], Foramen.

nou: [ŷawza], Balista. Es el cat. *nou* < n ŭ c e m ; cf. Dozy, I, 233 b.

bo: véase *enpeguntar*.

obrades (touales o. cum auro et argento): [istabraq], Purpura, cendat.

oflares (vel o.): [qīrāṭ], Obolus. Así en el ms., a pesar de que Dozy (I, 330) imprimió *oblares*.

oler: [fajjār], Figulus.

orfil: [fīl] y [aqraᶜ], Scacus.

Organes: [jurŷ], [wiᶜā], [girāra].

orguines: Reservatorium. Cf. *òrguines* 'alforjas' en Alcover.

Orpiment: [zarnīj], etc. Como epígrafe por *Auripimentum*, que se halla en AL.

Osca: [falla].

pagar: véase *flexar*. Es *pegar*, con la conocida confusión de la *a* y la *e* átonas.

palmada: [madda], Incaustum. La palabra no va abreviada, como supone Tallgren (*Misc. Alc.*, p. 68), quien sugiere leer *plumada*.

palpabra (vel p.): [hudba], Finbria.

panses (de p.): [zabīb], Vinum. No *perases*, como leyó S., interpretando mal el trazo indicador de la nasal. Como se ve por el árabe, es el cat. *panses* '(uvas) pasas'.

partir: véase *altre*.

pasa: véase *no*.

pastera: [maʿ ŷan] y [maʿ ŷana], Pistare.

pecigar: [yaqrus], Acesere.

peguntar: [nizaffat], Pix.

penescal (barca de p.): [labarka], Barca. Cf. Vidos, pp. 529-30.

penna (p. mantelli): [salja], Pellis. Cf. Alcover, VIII, 410 a.

peon: [bayḏaq], Scacus.

peons: véase *dones*.

pes: véase *ab*. Cf. *peus*.

pesos (scudeles de p.): [kaffa] con el dual [kaffatayn], Statera. Aunque Schiaparelli leyó *peses*, la *o* se ve muy clara en el ms. Ahora bien, como plural genuinamente catalán, sería bastante sorprendente en época tan temprana; cf. Corominas, *VSR*, pp. 162-3. Como no puede ser provenzal, tiene por fuerza que ser o catalán o aragonés.

peus (de dos p.): [qaws al-ʿaqqār], Balista.

peyol: [niwāya], Os ('hueso'). Cf. cat. *pinyol;* pero en el ms. *peyol* se lee muy claramente. Habrá que suponer olvido del trazo indicador de nasal.

pilota: Pila.

plaer: véase *aver*.

poal: [gayḍūn], Ciconia pu[tei]. Aunque Schiaparelli imprime *paal*, realmente parece ser *poal*, como sería de esperar. Desgraciadamente, la página no es de las mejor enfocadas del microfilm.

poblador: véase *laurador*.

podadera: [mazbar], Putare. A la verdad, la vocal *e* que pone Schiaparelli no es sino un trazo, así que quizá hay que leer *podadora*, que es la forma catalana.

polire: véase *febrir*.

porcelles: Cantarides.

pregonar: [nagammaq], Arogare. Para [nagammaq], cf. Dozy, II, 173 a.

preson: véase *escapar*.

prim (p. son): [raqda], Nox.

rabeiar (per aquam r.): [tasʿīr], Accendere. El cat. *rabejar* 'remojar' significa casi lo opuesto de [tasʿīr], pero como la raíz árabe también significa «rabia», quizá de ahí viniera la confusión con *rabejar*.

rallo (creaga rasora vel r.): Craticula.

rasor: [ḥaŷŷām], Ventosa.

rasora: véase *rallo*.

recruar: [ninakkas], Subvertere. Schiaparelli leyó *recurar*, pero como la sílaba que él interpreta como *-ur-* va representada en el ms. por un signo superpuesto, lo mismo pudiera leerse *-ru-*. Esto parece lo más probable en vista del cat. *recruar* 'prendre nou increment un mal' (Fabra).

redona: [ṣudra], Camisia.

redor (circuire hen r.): [nudūr], Servire.

regles (vel r.): [astūl], Clasis. Sobre este *regles*, muy claro en el ms.; cf. Tallgren, *Misc. Alc.*, p. 68.

remugant (stomacus ubi coquitur cibus in biis qui r.): [rummāna], Stomacus. Latinización del verbo cat. *remugar* 'rumiar'.

renda: [rātib], Asignare.

Restel: [ruṭabāl]. Cf. cat. *rastell*. En AL sólo *Rastrum*.

restollo: [maḥṣūd], Metere. Schiaparelli leyó *restallo*, pero como es sin duda la misma palabra que el cat. *rostoll*, cast. *rastrojo*, sería preferible leer *restollo* (cf. *DCEC* III, 1011 b). Efectivamente, examinado el ms., se ve

que la vocal en cuestión tanto o más se parece a una *o* como a una *a*. Ahora bien, como hay muchos casos de este mismo tipo de *o* donde el orden alfabético exige precisamente esta vocal, me parece claro que hay que leer *restollo*.

rimes: Versus.

roc: [rūj], Scacus. También *roc de scas*: [ruj], *Currus. En AL se lee [rujj] Currus, que es lo correcto.

rogal (r. de can): [baʿbara].

ros (r. bote): [ṭarṭaq], Fex olei. Cf. Aguiló, *ros*, 2.

rotes: [ŷanka], Sotular.

ruga: véase *celles*.

ruxar: Aspergere aquam.

sagin (de s.): [tufl aš-šaḥam], Cremium.

sal: véase *asaborar*.

sa[n]gonera; Hyrudo. No *sagonea*, como imprime Schiaparelli. El ms. dice *sagonā*. Es el cat. *sangonera*; cf. Tallgren, *Misc. Alc.*, p. 69.

scas: véase *roc*. Cf. *scacs* bajo *Tauler*.

scatmar: [niša^{cc}af], Disciplinare. Esta variante *scatmar* del cat. *escamnar* es bastante curiosa (cf. *DCEC* II, 323 b), pero es absolutamente segura.

scobar (proprie s.): [nuṭūf], Circumducere. También bajo Discurere.

scudeles: véase *pesos*.

se: véase *altre*, *dones* y cf. nuestra observación en el artículo *de*.

seda (de s.): [jimār], Velamentum. Schiaparelli imprime Valementum, pero el ms. está muy claro. Véase también *cuqa*.

sedazar: [ninajjal], Cribrare.

semblant: véase *aquest*.

serment: [zarŷūna], Vitis.

sobrex: [fār], Bulire. Cf. aternex.

socarar: [nilahwaŷ], Conburere.

sol: véase *capel*.

soltar: [nisayyab], Solvere rem ligatam.

son: véase *prim*.

spigolar: [nisanbal], Spica.

stalonar: [narkaz], Figare.

stora: [nabsuṭ], Extendere.

stores (qui facit s.): [ḥaṣṣār], Storium.

streb (balista de s.): [qaws an afranŷī], Balista. También *streps*, glosando [rikāb] en el mismo artículo.

stretura: [šidda], Angustia.

sublimar: [nišawwaṭ], Conburere.

talvina: [talbīna], Pultes.

tanda: [dawla], Lectio. No *tarda*, como imprime Schiaparelli. La nasal se indica en el ms. por una traza horizontal sobre la *a*.

tapet: [muŷannaba]. *Tapet* se encuentra varias veces; también *tapete*, y, desde luego, *tapetum*.

taponar: [nitabban], Obturare.

tasconar (vel t.): [nilazzaz], Firmare.

Tauler (T. de scacs): [sufrat aš-šaṭranŷ].

taverner: Caupo.

tavut: [tābūt], Arca, cax[a].

Teler: [maramma].

telvine: [talbīnat al-lawz], Amigdalatum.

temprador: [nabbālī], Cultellus.

tenda: *Tabernaculum*.

tendas (ponere t.): [naḍrab al-ajbiya], Castrame[n]tari, Pero nótese que las vocales de *tendas* se indican en el ms. por sendos trazos superiores, de modo que no se sabe si es ejemplo de *-as* conservado.

teulada: Tectum.

tevela: [šulūqat an fāriga], Silica.

tirada: [jaṭṭ an basīṭ]. Litera.

tirazar: Traycere.

tor: véase *arc*.

torn (de t.): [qaws al-lawlab], Balista.

tornen: véase *dones*.

tors: [fuqqūs], Cucumer.

toules: véase *obrades*.

tovallons (sicut t.): [manšaf], Sudarium.
travar: [nišakkal], Conpedire.
tre[n]za (vel t.): [ḍafīra], Crinis.
treuga (salvare, t.): [musālama]. En LA, *Treugua*.
trosar (vel t.): [nardaf], Subire.
turques: [qaws ʿarabī], Balista.
vegades: véase *a*.
venable: [qanāh], Lancea.
vermeya: [gifāra], Capa.
vidriol: [zāŷ], * Atramentum. El epígrafe en AL, bajo [jarṭab].
viella: [rabāb].
viula: [niwaššī-r-rabāb wagayruhu] *(sic)*, Temporare.
volta: [qubba], Testudo.
vulla (v. turpiter): [ayr], Veretrum.
xuclar (vel x.): [naḍbaṭ], Titulare.
zaforar: [saḥūr], Prandium.
zaura: [zawraq], Barca.

ALGUNAS ERRATAS ADVERTIDAS

Página y línea:	Dice:	Debe decir:
11.25	= *Vocabulista*	= *Vocabolista*
19.15	*Vocabulista*	*Vocabolista*
19 nota 1, lín. 1	*Vocabulista*	*Vocabolista*
22.30	*bragayons*	*bargayons*
23.11	*mànoc*	*mànec*
24.11	habría	había
26.24	quiera	quiere
31 nota, lín. 6	procedente	procedente de
» » » 24	halla, en	halla ' en
40.9	[Ū]	[ū]
55.13-4	sonorización	conservación
61.13	*Santopitar*	*Santopítar.*
61.37	sonido.	sonido
78.34	[agrl]	[agrīl]
88 14	la I	la *i*
96.16	en	es
102.1	[BARŶĀLA).]	[BARŶĀLA].)
120.15	*p ĕ r d c ō n e .	*p ĕ r d ī c ō n e .
125.1	BUŶUŶ	[BUŶUŶ]
140.20	«*Habadol*»	«*Hababol*»
172 nota 2, lín. 1	en	el
175.10	el	(omítase)

DAVID A. GRIFFIN.

CRÓNICA ARQUEOLÓGICA DE LA ESPAÑA MUSULMANA

XLVI

SUMARIO: *Note sur un décor de marbre trouvé à Madīnat al-Zahrā'*, por L. Golvin. — *Un taller escultórico de influjo hispano-musulmán en el Loire medio (antes de 1030-1050)*, por Francisco García Romo. — *Nuevo hallazgo de cerámica árabe en Mesas de Asta (Jerez)*, por Manuel Esteve Guerrero. — *En torno a la Alhambra: el tiempo y los monumentos arquitectónicos*, por L. T. B. — *La primera versión del epígrafe fundacional de la mezquita de Ibn ʿAdabbas de Sevilla*, por L. T. B. — *Aznalfarache = Ḥiṣn al-Faraŷ*, por L. T. B.

NOTE SUR UN DÉCOR DE MARBRE TROUVÉ À MADĪNAT AL-ZAHRĀ'

Les ruines de la célèbre Madīnat al-Zahrā', lentement, patiemment et savamment exhumées, n'ont sans doute pas fini de nous réserver des surprises; elles s'avèrent, en fait, au cours des années, une mine incomparable de documents archéologiques qui font de cette ville fabuleuse une des gloires de l'Islam et peut-être la plus belle des cités nées du désir d'un Prince musulman.

On reste confondu, en particulier, devant l'abondance du décor recouvrant les parois des murs des palais ou autres édifices, parure qui, pour une fois au moins, n'avait pourtant pas à cacher l'indigence d'une maçonnerie (celle-ci, en effet, est du plus bel appareil qu'on puisse imaginer). Ces revêtements nous offrent un ensemble extraordinaire de panneaux de pierres gra-

vées, burinées, taraudées à l'envi, couvrant la partie inférieure des murs jusqu'à une hauteur d'environ deux mètres tandis que certains pilastres plus ou moins exposés aux intempéries, étaient protégés et singulièrement embellis par de fort belles dalles de marbre sculpté.

Au demeurant, cette abondance de décor nous prouve, à défaut d'une grande variété d'imagination, une maîtrise consommée dans l'art d'utiliser quelques thèmes floraux des plus réduits, les ressources variées à l'infini de la géométrie ou les formes artistiques de l'écriture arabe stylisée, puis d'en couvrir les surfaces à décorer par défoncements verticaux d'assez faible profondeur, détails et reliefs fort peu accusés d'ailleurs. L'ensemble connu jusqu'à ce jour ne sort guère de la technique du taraudage au trépan. C'est une sculpture méplate, habile, parfois soulignée par quelques cavets ou tores notamment sur les bases de pilastres ou colonnes, les tiges et les feuilles des plantes d'ornement étant parfois également recreusées en biseau ou en quart de rond. Tout cela, pourquoi ne pas l'avouer?, n'éveille guère notre sensibilité. On peut admirer certes l'habileté des artisans du X^{e} siècle, mais on ne sent presque jamais la main d'un artiste; l'esprit finit par se lasser de l'abondance même des vestiges trop souvent semblables, il s'évade, essaye d'évoquer, à travers la froideur des murs ruinés que viennent parfois égayer quelques touffes de câprier, la vie fastueuse et quasi légendaire des hôtes de Madīnat al-Zahrā'. Pourtant, par-ci, par-là, un détail éveille à nouveau l'attention du visiteur: un pavage original, une base de colonne, un décor particulier, une vasque de marbre discrètement ornée d'une frise épigraphique... Cependant, tout cela ne saurait évoquer, encore moins annoncer, le choc émotionnel que l'on peut ressentir en présence de la chose unique de celle qu'on n'attendait pas, qu'on n'attendait plus, surtout après une heure de visite studieuse...: quelques simples fragments de marbre rassemblés sur le sol au milieu de tant d'autres, comme partout ailleurs, mais qui émergent de la masse anonyme par le contraste saisissant de la facture. Imaginons une sonate de Beethoven répétée à satiété par quelques bons musiciens soudain magnifiée par les doigts et l'âme d'un artiste...

Le thème général du décor de notre dalle (ph. I et II) est certes connu, on pourrait le trouver sans aller bien loin à Madīnat al-Zahrā' même: d'une sorte de corne d'abondance couchée sur le côté, s'échappe une flore luxuriante de tiges qui se déroulent et s'enroulent en savants méandres, sorte de pampre de fantaisie où s'accrochent les feuilles et les bourgeons d'une plante extraordinaire, certainement inconnue des naturalistes, ainsi que des fruits, la grappe de raisin voisinant avec des sortes de pommes de pin. Ce décor se répète très symétriquement par rapport à un axe orné à sa partie supérieure d'une fleurette à pétales étalés tandis qu'un large bandeau d'une tresse assez complexe borde le haut et le bas du panneau. On connait cela de longue date, pourtant, nulle part encore je n'ai vu quelque chose de comparable au point de vue de l'interprétation et de la facture.

L'artiste, car l'était sûrement celui qui grava ce décor, a su ici, faire vibrer le marbre, jouer avec les reliefs, provoquer des jeux d'ombre et de lumière d'autant plus subtils qu'ils contrastaient avec la froideur des œuvres de son époque et d'autant plus sensibles qu'ils côtoient aujourd'hui ces mêmes œuvres comme ils devaient les côtoyer dans l'ensemble des constructions.

Sans doute, pourra-t-on objecter, l'idée de donner du relief à certaines formes décoratives n'a-t-elle en soi rien d'extraordinaire; on la retrouve entre autres à cette même période califale dans les panneaux de la grande mosquée de Cordoue ainsi que dans certaines cuves de marbre de la fin du X^{e} siècle, où, de plus, on peut admirer plusieurs animaux très identifiables. Enfin, on ne manquera pas de rappeler que la découverte, relativement récente, d'une figure drapée remet en cause à la fois l'idée que l'on se fait généralement de la sculpture musulmane et celle de l'existence, longtemps jugée peu vraisemblable, de l'effigie de la fameuse Zahrā', favorite d'^{c}Abd al-Raḥmān III, laquelle effigie, nous disent les chroniqueurs du temps, ornait la porte principale de l'enceinte de la nouvelle résidence [1]. Tout

1 Cf. entre autres: Lévi-Provençal, *Histoire de l'Espagne Musulmane*, Paris, Maisonneuve et Leiden, E. J. Brill, t. II, nouvelle édition 1950, p. 135 et L. To-

en nous défendant de porter un jugement de valeur, nous sommes bien obligé de convenir qu'il s'agit là de choses très différentes qui excluent toute comparaison. Aussi bien, une analyse détaillée des éléments du décor de notre pierre s'impose...

a) L'ensemble de la composition.

Le diagramme de la fig. 1 permet de suivre, symétriquement de part et d'autre d'un axe, les évolutions des tiges dont on peut noter au moins quatre grands points de départ indépendamment des quatre qui s'évasent en S et se terminent par un fruit ou une fleur. Ces tiges sont recoupées à la partie supérieure par deux autres ramifications partant à peu près du centre du panneau et terminées en fleurons. Une série de ramifications adventives aboutissant à des palmettes ou à des fleurons, meublent les vides. Le groupe de fruits du centre (raisin et fruits lancéolés) se détache également de la tige axiale en 6 pédoncules qui ploient gracieusement de part et d'autre de l'axe sous le poids des lourdes grappes.

Fig. 1

Deux vases couchés d'où s'échappent deux tiges à ramifications terminées, l'une par une protubérance bulbeuse, l'autre par une vrille, complètent le décor du panneau, comblant tous les vides de la composition.

Nous l'avons déjà dit, il n'y a rien là de particulièrement

rres Balbás, *Arte Hispanomusulmán*, extrait de la *Historia de España* de Ramón Menéndez Pidal, Madrid, Espasa-Calpe, S. A., 1957, p. 424. Ces auteurs s'appuient en particulier sur Maqqarī, *Analectes*, I, p. 373 et Ibn al-ʿArabī, *Muḥāḍarāt al-abrār*, II, p. 106.

original. On peut fréquemment rencontrer ce thème, aussi bien à Madīnat al-Zahrā' qu'à la grande mosquée de Cordoue [2] ou à Malaga. Il n'était pas rare en Espagne à l'époque wisigothique [3] qui s'inspire en grande partie du répertoire byzantin où il abonde. Mais on pourrait aussi bien trouver encore cette répartition du décor de part et d'autre d'un axe dans l'art des Sassanides [4].

Fig. 2

Nous sommes frappé pourtant par l'allure de ces fruits lourds de forme lancéolée qui pendent à l'extrémité de longues tiges. N'y aurait-il pas là une évocation du régime de dattes pendant au bout de stipes allongés? En simplifiant le diagramme de notre fig. 1, nous sommes conduit à des formes assez voisines de celles du palmier stylisé, pl. 3. Nous avons rapproché à dessein ce croquis de celui qu'on obtiendrait en simplifiant de la même façon un décor de marbre de la grande mosquée de Cordoue [5]; cette évocation du palmier s'affirmera plus tard plus nettement encore dans un décor de la Aljaferia de Saragosse [6].

[2] Cf. Torres Balbás, *Arte...*, fig. 520, p. 692, fig. 553, p. 715 (Malaga), fig. 557, p. 718, cuve de marbre destinée à Madīnat al-Zāhira, etc...

[3] Cf. entre autres, fig. 342, p. 328, Gómez-Moreno, *Ars Hispaniae*, vol. III, Madrid.

[4] En particulier, au Tāq-i-Būstān, cf. A. U. Pope et Ph. Ackermann, *A Survey of Persian Art*, vol. I, p. 526, fig. 146.

[5] Torres Balbás, *Arte...*, fig. 524, p. 696.

[6] H. Terrasse, *Islam d'Espagne*, Paris, Plon, 1958, fig. 31, p. 122.

Le vase à godrons orné d'un bandeau perlé est à rapprocher des cornes d'abondance qui ornent la base d'un panneau de marbre d'un pilastre du salon dit d'ʿAbd al-Raḥmān III [7], cratères que l'on peut encore rencontrer, très stylisés, dans certains autres panneaux de marbre ou de pierre sculptés [8]. L'origine de ce motif décoratif peut aussi bien être recherché dans la tradition locale que dans la tradition byzantine, celle du

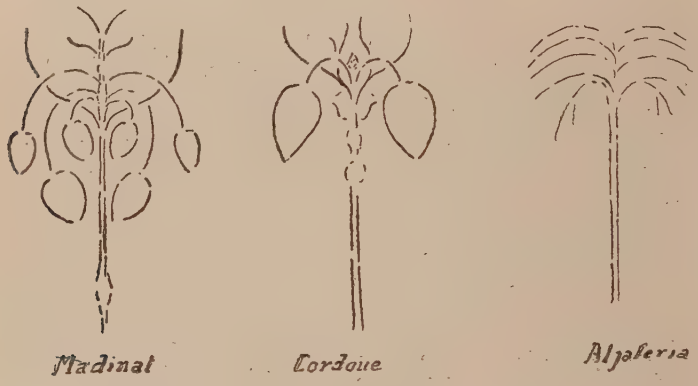


Fig. 3

Moyen-Orient en particulier. Je pencherais plutôt pour cette dernière voie, et je rapprocherais ce vase à godrons de ceux qui composaient une partie de la décoration de la mosquée d'al-Aqṣà (pl. V), encore toute byzantine [9]. Ce thème devait parvenir jusqu'à Kairouan où on le trouve dans certains panneaux de bois sculptés du minbar aghlabide.

[7] Torres Balbás, *Arte...*, fig. 520, p. 692.

[8] Torres Balbás, *Arte...*, fig. 532, p. 702.

[9] Cf. K. A. C. Creswell, *Early Muslim Architecture*, II, fig. 126, p. 130. On pourrait également multiplier les exemples avec les vases que l'on peut aussi bien trouver dans la sculpture byzantine (fig. 1 et 2 pl. XXVIII-Chaire de Maximien) — Bréhier, L., *La Sculpture et les Arts Mineurs Byzantins*, Paris, éd. d'Art et d'Histoire, 1936, ou à Mchatta, que dans la sculpture copte, v. le bas-relief de la pl. LVIII (VIe siècle). G. Duthuit, *La Sculpture Copte*, Paris, Van Oest, 1931.

Madīnat al-Zahrā'. — Fragmento decorativo de mármol.

Madīnat al-Zahrā'. — Fragmentos de decoración de mármol.

Madinat al Zahrā' — El salón de 'Abd al Raḥmān III en reconstrucción.

Mezquita al-Aqṣà de Jerusalen. — Tableros tallados en la decoración de las vigas.

Mais sans doute faut-il voir, dans ce décor stylisé, le souvenir des vases, urnes ou cratères si fréquents dans les traditions grecque et latine.

b) Les tiges:

Les tiges à grainetis ne sont pas rares non plus dans d'autres motifs du répertoire umayyade de la période califale, notamment à Madīnat al-Zahrā' (Ph. III) [10]. Mais c'est dans les écoinçons du miḥrāb de la grande mosquée de Cordoue qu'on peut trouver une tige semblable, formée de deux bandes parallèles séparées par un jonc (fig. 4). Le thème des tiges à grainetis est bien connu aussi à Kairouan où on le trouve en particulier dans le très beau minbar de bois sculpté du IX[e] siècle; il semble s'être perpétué dans certains bandeaux en Ifrīqiya jusqu'à la période fāṭimide [11]. On peut encore le relever en Egypte, plus précisément dans la mosquée d'Ibn Ṭūlūn, en Mésopotamie, en particulier à Samarra [12], enfin en Syrie, à Mchatta [13], c'est-à-dire, en définitive, dans l'art byzantin où il est très fréquent.

Fig. 4

On notera en outre, dans le panneau qui nous intéresse, un curieux décor de remplissage de la tige, notamment de celle qui sort du vase à la partie inférieure. L'artiste a buriné une série de chevrons dont chaque élément s'évase comme les deux valves inférieures d'un fleuron auquel manquerait le lobe central. Ailleurs encore, les grains sont remplacés par des sortes de palmettes notamment sous la fleurette.

10 Torres Balbás, *Arte...*, fig. 520, p. 692.

11 G. Marçais, *Architecture Musulmane d'Occident*, Paris, Arts et Métiers Graphiques, 1954, p. 114, fig. 72.

12 Cf. E. Herzfeld, *Die Ausgrabungen von Samarra, der Wandschmück der Bauten von Samarra und seine Ornementik*, Berlin, Verlag Dietrich Reiner-Ernst Vohsen, 1923, p. 122, fig. 174, a.

13 Cf. Josef Strzygowski, *L'Ancien Art Chrétien de Syrie*, Paris, de Boccard 1936, p. 162.

Les tiges présentent presque partout l'aspect d'une surface plane recreusée au burin. Une section donnerait les dispositions suivantes: (fig. 5) un listel de section carrée suivi d'une courbe qui va en s'allongeant vers le centre (section du grain), un demi cercle (jonc médian), une seconde courbe semblable à la première mais symétriquement opposée, enfin un listel de section carrée. En définitive, il s'agit d'un bandeau plat qui ne saurait évoquer aucune végétation connue. Par contre, les pédoncules du groupe de fruits du centre, sont traités avec beaucoup de réalisme.

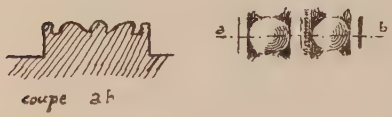


Fig. 5

Fig. 6

On remarquera encore, à certains endroits des tiges, l'existence de bagues dont une est constituée par deux séries d'oves opposées par la base formant un angle d'environ 60° [14] (fig. 6).

c) Fleurons et palmes.

Nous avons réuni (fig. 7) tous les types de fleurons et de palmes que l'on peut rencontrer dans le décor de ce panneau.

Les figures 1 et 2 représentent une déformation du fleuron, lui même vraisemblablement issu de la feuille de vigne après diverses interprétations ou mutilations que nous n'avons pas à retracer ici. On remarquera une certaine gaucherie dans l'exécution des lobes inférieurs, celui du dessin 1 étant obtenu par deux enroulements disposés parallèlement au lieu d'être adossés, celui du dessin 2 étant déterminé par le déroulement en S d'une

[14] La tige baguée existe en particulier dans l'art des Sassanides, cf. *A Survey...*, t. I, p. 546, fig. 146 et t. IV, p. 167 et 168, elle est courante dans l'art wisigothique d'Espagne, cf. Ramón Menéndez Pidal, *Historia de España*, t. III. España Visigoda (414-711 - J. C.), Espasa Calpe, Madrid, 1940, Quintanilla de las Viñas, figs. 368-369, p. 590; 370, 371, p. 591; 373, p. 593; San Pedro de la Nave, fig. 339, p. 565 et 330, p. 561 et 331, p. 562.

courbe. Quant au lobe du centre, décoré de chevrons que nous retrouvons dans le dessin 5, il est à rapprocher de certaines formes assez semblables de l'art des Sassanides [15], ainsi que de quelques panneaux de bois sculptés du minbar de Kairouan

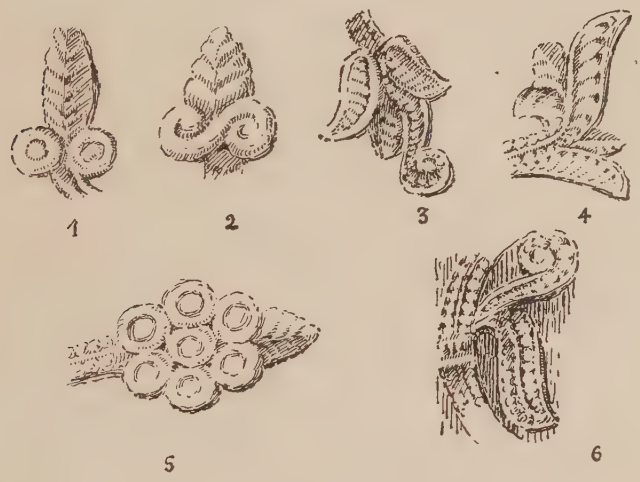


Fig. 7

(fig. 13) qui l'emprunte sans doute à l'art des Sassanides à travers les ᶜAbbāsides.

Le curieux fleuron déformé dont le lobe central se développe d'une façon anormale et se recourbe sur lui même tandis qu'une excroissance le déplace, formant un quatrième lobe atrophié, semble annoncer une évolution qui conduira bientôt aux formes bizarres, souvent tourmentées, si fréquentes à la période des Almohades [16], mais il convient de remarquer surtout le remplissa-

15 Cf. *A Survey*..., t. I, p. 526, fig. 146. On pourra également rapprocher la fig. 1 d'un panneau de marbre seulpté du Xᵉ siècle (Musée archéologique de Cordoue, cf. H. Terrasse, *Islam d'Espagne*..., p. 93).

16 Cf. G. Marçais, *Architecture*..., p. 255. Il est sans doute bon de noter que cette déformation se fait sentir à la même époque dans le décor fāṭimide d'Ifrīqiya, en particulier dans le décor des plafonds peints de la grande mosquée de Kairouan, cf. G. Marçais, *Architecture*..., p. 116, fig. 75.

ge des lobes à l'aide de chevrons alignés ou d'oves allongés épousant les courbes caractères, que nous retrouverons également dans le fleuron complexe du dessin 4, ainsi que dans celui des deux lobes du dessin 6. On peut trouver un remplissage analogue dans certains fleurons sculptés sur les poutres de la grande mosquée de Cordoue qu'il est possible d'attribuer à al-Ḥakam II, lequel a tant contribué à la construction et à l'embellissement de Madīnat al-Zahrā' [17]. Mais déjà, dès 355 = 966, le décor de certains coffrets d'ivoire n'annonce-t-il pas, par le découpage des palmes du fleuron, cette technique de remplissage?... L'origine de cette forme décorative est de toute évidence ᶜabbāside [18]. Félix Hernández était arrivé aux mêmes conclusions [19] partagées d'ailleurs par G. Marçais qui croit pourtant à une inspiration plus certaine de l'art des Fāṭimides d'Egypte (minaret de la mosquée d'al-Ḥākim), lequel art est très mésopotamien lui aussi [20].

Enfin, le dessin n° 5 est bien connu, d'abord à Cordoue, mais surtout à la mosquée d'al-Aqṣà de Jérusalem où on le retrouve exactement semblable, le remplissage de chevrons excepté [21].

d) Les formes bulbeuses et la fleurette.

Chacun des angles inférieurs du panneau est meublé par un dessin de forme bulbeuse qui évoque soit un énorme bourgeon, soit un oignon. Il termine la première ramification de la tige supérieure sortant du vase à godrons (fig. 8). Traité avec beaucoup de souplesse, il est formé de deux séries de trois folioles s'opposant par la pointe. Fort bien galbés et recourbés avec grâce, ces

17 Cf. G. Marçais, *Les échanges artistiques entre l'Egypte et les pays musulmans occidentaux*, Mélanges G. Marçais, t. I, 1957, p. 141 et ss.

18 Cf. E. Herzfeld, *Die Ausgrabungen...*, fig. 275, p. 193.

19 Félix Hernández, *La techumbre de la Gran Mezquita de Córdoba*, Archivo Español de Arte y Arqueología, n° XIII, 1928, p. 191 et ss.

20 G. Marçais, *Les échanges...*, p. 141.

21 K. A. C. Creswell, *Early...*, fig. 131, p. 132.

éléments enserrent à la base, un petit fleuron, sorte de bourgeon à trois lobes.

Une seconde forme décorative (fig. 9), apparemment végétale, se trouve sur l'axe même du panneau et est enserré entre deux dérivations du rameau médian. De facture moins souple que le précédent, il est de construction semblable, l'excroissance du centre mise à part.

Fig. 8

Si ces figures, obtenues par l'opposition de deux palmes à trois lobes sont assez courantes à Madīnat al-Zahrā', si on les rencontre également à Málaga[22], on peut sans doute en trouver l'origine dans l'art des Sassanides[23], mais peut-être aussi évoquent-elles le souvenir de l'acanthe dont les feuilles recourbées forment un décor assez comparable à notre bulbe dans certains décors byzantins[24]. Nous devons enfin signaler que des formes bulbeuses assez analogues peuvent être relevées dans les panneaux de bois sculptés du minbar de Kairouan.

Fig. 9

22 Cf. Torres Balbás, *Arte...*, p. 715, fig. 553.

23 *A Survey...*, vol. I, fig. 168.

24 Cf. Dalton (O. M.), *East Christian Art-A Survey of the Monument*, Oxford, Clarendon, 1925, Chapiteau de S. Demetrius, pl. XXXIII.

Quant à la fleurette présentée de face (fig. 10), elle est bien connue à Madīnat al-Zahrā' où Velasquez Bosco l'a signalée depuis bien des années [25]. Il voit dans ce thème une tradition byzantine évidente, ce que confirme d'ailleurs notre propre enquête [26].

Fig. 10

Fig. 11

e) Les fruits.

L'admirable groupe de fruits (fig. 11) qui magnifie le centre du panneau n'a sans doute son égal nulle part à Madīnat al-Zahrā' ni vraisemblablement ailleurs. Le thème de la grappe de raisin est trop connu pour que nous le recherchions à travers les ruines de la ville disparue où il abonde ainsi qu'à la grande mosquée de Cordoue. Il constitue un organe essentiel du réper-

[25] Velasquez Bosco, *Medina Azzahra y Alamiriya*, Madrid, 1912, paginas 56-57.

[26] Cf. Dalton (O. M.), *East Christian Art...*, ivoire du IX[e] siècle, pl. XXXVII, voir également le coffret de Veroli (Musée de South Kensington) dans CH. Diehl, *Manuel d'Art Byzantin*, Paris, Picard, 1925, fig. 178, p. 373 et 179, p. 374.

toire décoratif byzantin qui l'a transmis à l'art musulman dès ses origines. Cependant, il n'est guère courant de le voir traité avec tant de réalisme dans la tradition musulmane. Grappe et grains sont ici sculptés en relief avec un rare bonheur. Seuls, les panneaux de bois du minbar de Kairouan, déjà si souvent cités, nous offrent quelque chose de semblable. Ce n'est pas que les artistes de l'époque aient systématiquement négligé les formes ou les volumes, nous avons déjà dit que certaines cuves de marbre présentaient des sujets qui pouvaient constituer de véritables bas-reliefs et de même dans les panneaux qui décorent le haut du miḥrāb de la grande mosquée de Cordoue, il est possibe de relever des fruits de forme lancéolée, voire des grappes aux formes arrondies [27], exécutées à l'époque d'al-Ḥakam II, fils d'ʿAbd al-Raḥmān III. Cette tendance vers une sorte de réalisme tout relatif se poursuivra sous le règne d'al-Manṣūr [28]. Mais nous devons reconnaître une certaine gaucherie dans ces essais qui ne peuvent soutenir la comparaison avec la belle sculpture de notre dalle. Peut-être cependant, quelques ivoires contemporains, recueillis à la cathédrale de Pampelune, peuvent-ils rivaliser par la finesse de leurs exécution [29]. Ce fruit charnu aux grains bien gonflés semble sortir d'un réceptacle s'ouvrant en V, sortes de palmes gracieusement incurvées garnies de perles et d'oves. Enfin, on remarquera que cet ensemble est suspendu à une nodosité reliée au pédoncule. Comment ne pas évoquer le magnifique décor, encore tout byzantin, de la mosquée d'al-Aqṣà?.. Comme ici, on y trouve des grappes sortant à peine d'un réceptacle à trois lobes qui n'est sans doute qu'une feuille de vigne. Toutefois, la composition reste assez différente de celle qui nous intéresse et qui, jusqu'à plus ample informé, nous paraît tout à fait originale.

L'équilibre et la beauté de ce groupe sont complétés admirablement par les deux fruits de forme lancéolée qui l'encadrent. Leur silhouette évoque celle d'une pomme de pin, mais le précieux décor qui les embellit n'a nulle part, du moins à ma con-

27 L. Torres Balbás, *Arte*..., fig. 522, p. 694; 523, p. 695; 525, p. 697.
28 L. Torres Balbás, *Arte*.. , fig. 557, p. 718; fig. 552, p. 719.
29 L. Torres Balbás, *Arte*..., fig. 572 et 573, p. 736-577, p. 740.

naissance, son égal. Il s'agit d'une sorte de feuille composée dont les folioles, d'un très bel ovale sont ciselés de grainetis ou d'oves alignés. L'effet décoratif se révèle d'une richesse extraordinaire. Sur les origines de telles formes lancéolées on pourra chercher avec fruit dans la tradition sassanide [30] aussi bien que dans la tradition byzantine [31] et il n'est pas rare de les voir remplies d'un grainetis qui les fait ressembler encore davantage à les pommes de pin (ce qu'ils ont sans doute fini par devenir dans l'esprit de l'ornemaniste, bien qu'ils apparaissent, en fait, comme une interprétation de la grappe). On en trouvera de nombreux spécimens aussi bien dans le minbar de Kairouan que dans le décor du miḥrāb de la grande mosquée de Cordoue et il abonde enfin à Madīnat al-Zahrā'. Pourtant, dans aucun des ensembles examinés nous n'avons pu trouver quelque chose d'identique à ceux qui font notre admiration.

Mais, que penser du gros fruit composé de forme lancéolée (fig. 12) qui avait certainement son pendant de l'autre côté de l'axe?... Traité, lui aussi, en relief, cet énorme bourgeon est fouillé, resculpté de formes étranges qui constituent toute une végétation: à la pointe, c'est une sorte de palme régulière qui dessine un cœur, composition qui se répète plus souple encore dans les deux excroissances reliées à une tige centrale par deux pédoncules. Enfin, à la base, sortant d'un réceptacle à deux lobes, on trouve deux formes granuleuses aux éléments serrés qui évoquent un pain de maïs. Le tout, méticuleusement gravé, fait davantage songer à la technique de l'ivoire qu'à celle de la sculpture sur marbre.

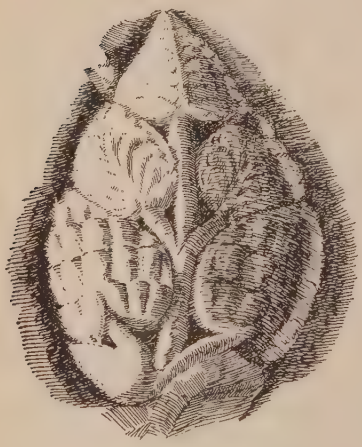


Fig. 12

[30] Cf. *A Survey...*, t. I, p. 526, fig. 146, palais de Tāq-i-Būstān.

[31] Dalton (O. M.), *Byzantine Art and Archaelogy*, Oxford, Clarendon, 1911, fig. 452, p. 758.

Ce souci de garnir, de ne laisser aucune surface unie, n'est pas extraordinaire en soi, on peut en trouver maints exemples dans l'art musulman [32], ainsi que dans la tradition byzantine [33] ou sassanide [34].

Fig. 13

Dans le minbar de Kairouan, en particulier, on trouve la feuille de vigne garnie d'éléments tels que: fruits lancéolés, groupes de trois grains sur pédoncules, fruit rond (grenade?) fouillé minutieusement d'une végétation empruntée semble-t-il à l'acanthe (fig. 13 et 14). Ce même souci de remplissage est la caractéristiques habituelle des travaux sur ivoire [35]. Cependant, nulle part, je n'ai trouvé une composition décorative semblable à celle-ci.

Fig. 14

f) Les entrelacs.

Les deux bandes d'entrelacs qui bordent la partie supérieure et la partie inférieure du panneau offrent deux types connus de tresses. Il s'agit de quatre tiges nattées suivant le processus classique, deux sont dédoublées, deux autres comptent trois

32 Il est fréquent à l'époque califale, cf. Torres Balbás, *Arte...*, fig. 552 et 553, p. 715 (marbre de Madīnat al-Zahrā' et de Malaga) —Je citerai rapidement le décor d'al-Aqṣà, cf. K. A. C. Creswell, *Early...*, p. 133, E-14 celui de Samarra, cf. E Herzfeld, *Die Ausgrabungen...*, fig. 275, p. 193 et surtout celui du minbar de Kairouan.

33 Cf. J. Strzygowski, *L'Ancien Art...*, décor de stuc du Deir es-Souriani, El-Hadra, fig. 96, p. 162 ainsi que Dalton (O. M.), *Byzantine...*, fig. 455. p. 711.

34 K. A. C. Creswell, *Early...*, p. 133, fig. E. 44 et *A Survey...* Tāq-i-Būstān, p. 526, fig. 146, Damghān, fig. 168, etc...

35 Cf. L. Torres Balbás, *Arte...*, fig. 570, p. 734; 571, p. 735; 572, p. 736 et 576, p. 739; 577, p. 740; 578, p. 741, etc...

brins. On trouve cela en divers endroits à Madīnat al-Zahrā', notamment dans la base de quelques colonnes [36] et dans certains panneaux de marbre. Les tiges tressées sont fréquentes dans le répertoire byzantin [37] et étaient connues également des Wisigoths. On peut même en trouver dans l'art des Sassanides [38]. En bref, dans ce détail, notre décorateur s'est borné à reproduire fidèlement un des modèles nombreux qu'il pouvait avoir sous les yeux.

* * *

Quoi qu'il en soit, il est de toute évidence que ce décor se caractérise par une grand originalité qui réside d'ailleurs plus dans les détails que dans l'ensemble. Trois hypothèses peuvent alors se poser: ou bien nous sommes en présence d'une œuvre inspirée par le génie de l'artiste, ou bien cet excellent sculpteur copie un modèle qui pourrait aussi bien exister sur une matière telle que le bois ou l'ivoire, ou bien enfin, il s'agit d'une pièce importée d'Orient, soit de Byzance, soit de Damas.

On sait que, dès le règne d'ᶜAbd al-Raḥmān II, des relations, éphémères il est vrai, avaient été établies avec le Basileus. En fait, ces contacts émanaient de l'empereur Théophile qui avait délégué à Cordoue une ambassade dont le but, à peine caché, était de s'assurer l'alliance des Umayyades d'Espagne contre les ᶜAbbāsides [39]. L'échec de cette mission n'avait pas empêché des contacts avec Byzance où les délégués d'ᶜAbd al-Raḥmān avaient été reçus avec beaucoup d'égards et avaient rapporté de leur voyage une foule d'enseignements.

Au Xᵉ siècle, de nouvelles relations sont signalées, engagées, semble-t-il, par le nouveau calife ᶜAbd al-Raḥmān III. Nous n'avons pas à rechercher les raisons de l'orientation de la

36 Gómez Moreno, *Ars Hispaniae*, vol. 3, fig. 114 et 115, p. 85.

37 Dalton (O. M.), *Byzantine...*, p. 33, fig. 18.

38 E. Herzfeld, *Die Ausgrabungen...*, fig. 290, p. 203 et pl. LXXXIX, fig. 253.

39 Sur ces relations: Cf. Lévi-Provençal, *Un échange d'ambassades entre Cordoue et Byzance au IXᵉ siècle*, in Byzantion, XII, p. 1 à 24 et du même auteur, *Histoire de l'Espagne Musulmane*, t. 1, p. 251.

politique des Umayyades d'Espagne [40], mais il nous faut souligner que l'empereur byzantin s'étant montré très favorable à ces ouvertures, des échanges politiques et culturels s'organisèrent d'une façon assez suivie entre Cordoue et Constantinople dès 941 [41]. Si, malheureusement, les documents s'avèrent trop rares à notre gré sur ces relations, nous possèdons au moins un texte de Maqqarī faisant état de la mission dont aurait été chargé un prélat mozarabe: Rabīʿ Ibn Zayd. Cet envoyé extraordinaire aurait rapporté, entre autres, de son voyage en Orient, une vasque de marbre sculptée et dorée ainsi qu'une fontaine d'onyx vert ornée de bas-reliefs représentant des figures humaines. Le chroniqueur mentionne encore douze statues d'or réhaussées de perles représentant divers animaux. On trouvera ailleurs le détail des autres pièces d'art rapportées de cette mission à Byzance et à Damas [42].

Il est tentant de considérer ces échanges, fructueux pour Cordoue, comme une sorte de retour aux sources de l'Art musulman et de penser qu'une véritable Renaissance artistique s'en serait suivie. Rien cependant ne vient confirmer une telle hypothèse, sinon justement cette belle dalle de marbre, trop isolée dans son genre pour attester un mouvement général de rénovation des thèmes et des techniques artistiques. A défaut de Renaissance, il est néanmoins évident que de nombreux détails originaux sont à noter dans l'art de Madīnat al-Zahrā', détails nettement orientaux.

Ces fait posés, que reste-t-il des trois hypothèses formulées?

1. Cette pierre a-t-elle été rapportée de Byzance? cela paraît bien improbable, la composition étant tout à fait dans le style en honneur à la période califale d'Espagne; par ailleurs la stylisation des éléments de décor n'est plus du tout de tradition byzantine mais bien musulmane. Aurait-elle pu être importée de Damas?... Les mêmes objections restent valables et conduisent à

40 Ces raisons ont été longuement développées par Lévi-Provençal, *Histoire*, p. 147 et 148, t. II.

41 Cf. E. Dubler, *La Cronica arábigo-bizantina de 741*, in al-Andalus, t. XI, 1946, pp. 342 et ss. et Lévi-Provençal, *Histoire...*, t. II, pp. 143 et ss.

42 Cf. Lévi-Provençal, *Histoire...*, p. 149, note 1, t. II.

cette conclusion qu'on ne peut guère isoler cette dalle du contexte général de Madīnat al-Zahrā'.

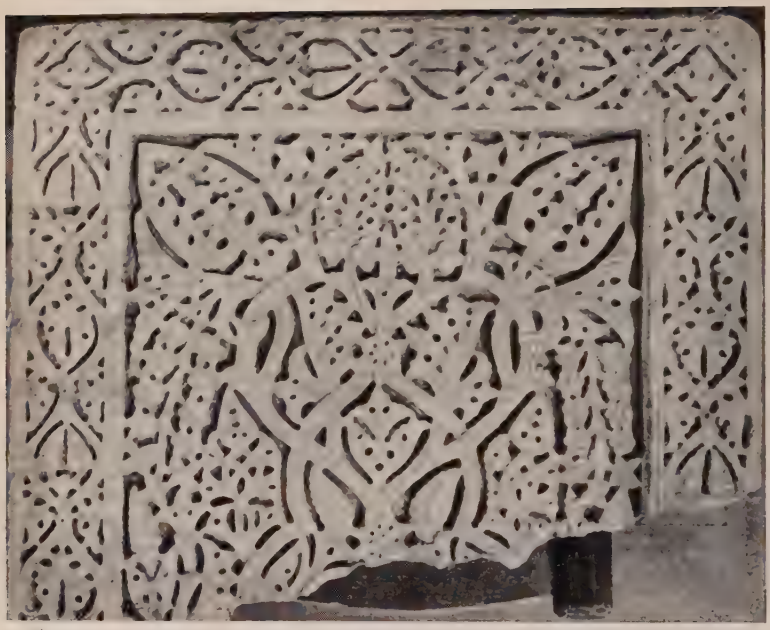
2. S'agit-il d'une copie d'œuvre aujourd'hui inconnue? Nous avons pu noter précédemment des ressemblances évidentes avec certaines sculptures sur bois, elles sont également possibles avec des ivoires. Pourtant, ces rapprochements ne nous persuadent pas totalement...

Certes, pas plus que ses contemporains, l'auteur de cette œuvre remarquable ne s'inspire du modèle vivant, son œil ne se nourrit pas de l'observation de la nature, mais, bien au contraire, son esprit se moule au modèle interne dont la tradition fournit le cadre à peu près immuable. Sa main obéit à une vision mentale singulièrement aveugle dans sa projection sur le monde extérieur. Pourtant, son œuvre est tout autre chose que les modèles qui l'inspirent. L'artiste se manifeste, s'évade de la masse des tâcherons qui l'entourent par une compréhension toute personnelle du décor stéréotypé. On serait tenté de l'imaginer rêvant, tout en laissant courir sur le marbre son habile ciseau, à ce monde étrange où croît une flore merveilleuse, à cet Eden où vivent les Bien-Heureux, entourés d'animaux fantastiques et de fruits extraordinaires.

Malheureusement pour lui, l'artiste n'a, pour exprimer sa vision éblouissante, que le support des formes imposées, il improvise sur du déjà-vu. A-t-il conscience de cette impuissance à se transcender?... Cette sorte de foi qui le pousse à mouler les formes, à fouiller la pierre de son trépan, à la faire vibrer, palpiter, semble attester le contraire. Mais, au fait, n'est-ce point là l'expression du vrai génie qui sait s'exprimer quelle que soit la pauvreté des moyens dont il dispose?...

Il est aisé, certes, de trouver des sources d'inspiration dans la composition, on peut également remonter de degrés en degrés jusqu'aux origines de formes plus ou moins altérées par la maladresse des artisans ou par le jeu d'influences annexes qui ont fini par superposer les clichés. Cependant, il restera toujours quelque chose d'à peu près inexprimable dans cette œuvre anonyme, quelque chose qui échappe à la définition comme échappe toujours ce qui est profondément humain. — L. Golvin.

Mezquita al-Aqṣà de Jerusalén. — Tableros tallados en la decoración de las vigas.



Losa labrada, de mármol, aparecida en la Alcazaba de Málaga

Capiteles del piso alto del pórtico de Saint-Benoît-sur-Loire.

Nave lateral norte.

Nave lateral sur.

Pórtico.

Capiteles de la iglesia de Maillezais (Vendée).

Capiteles de la torre-campanario de Saint-Hilaire de Poitiers.

Capitel de la torre-campanario de Saint-Hilaire de Poitiers.

Capitel en la torre de El Carpio (Córdoba).

UN TALLER ESCULTÓRICO DE INFLUJO HISPANO-MUSULMÁN EN EL LOIRE MEDIO (ANTES DE 1030-1050).

Al «Centre d'Etudes Sup. de Civilisation Médiévale de Poitiers», en recuerdo de sus excursiones de 1958, que han inspirado este trabajo.

Es tarea tan sugestiva como comprometida la de fijar el área de actuación de uno de los talleres itinerantes de la primera escultura románica y constituir una especie de catálogo aproximado de las obras atribuíbles al maestro que lo dirigió, sobre todo cuando se ignora su personalidad. Para el escepticismo positivista, reinante en nuestros estudios digamos hasta 1930... y pico, el propósito sería insensato por absoluta carencia documental. El fetichismo del testimonio escrito debe, sin embargo, quedar reducido a límites más razonables (Deonna, *Les lois et les rythmes dans l'art*, págs. 55 y 62). Sobre todo cuando puede ser ventajosamente sustituído por el propio testimonio de las formas artísticas, siguiendo cuidadosamente — microanálisis estilístico — la huella de un suficiente repertorio de rasgos estilísticos y técnicos, no aislados, sino integrados en una composición congruente, testimonio «visual» que no contradiga lo que consta sobre el estado de la escultura en dicho momento histórico, si a la vez se dispone de una serie, al menos probable, de fechas referentes a los monumentos en cuestión. Dentro de la homogeneidad en su formación general, ofrece nuestro taller el interés de presentar, como nota distintiva, un visible influjo hispano-musulmán.

Por lo demás, no pretendemos levantar una construcción arbitraria, sino tan sólo precisar y ligar entre sí relaciones artísticas que nos parecen sólidamente fundamentadas, aprovechando preciosas sugestiones, aún dispersas, de nuestros predecesores.

* * *

Como acaba de decir, con feliz expresión, Louis Grodecki, «los talleres del Loire se hallan en medio de todas las controversias y constituyen el punto central del problema del nacimiento del románico» [1]. Vemos a nuestro taller escultórico siguiendo probablemente el siguiente itinerario: abacial de Maillezais (antes de 1030), piso bajo del campanario de St-Hilaire de Poitiers (1030-1044), pisos bajo y alto del pórtico de St-Benoît-sur-Loire (h. 1045), santuario de Méobecq (antes de 1048) [2]. El mismo autor nos advierte que St-Benoît es un monumento muy complejo, en el que los residuos de las anteriores experiencias y los prenuncios de la evolución ulterior coexisten y se confunden; por su capital importancia nos parece acertado arrancar de él para la caracterización del taller citado.

Fué Focillon quien distinguió el primero en la escultura de St-Benoît dos talleres: el de Unbertus y el del maestro de que ahora nos ocupamos [3]. Este último comprende dos grupos de capiteles: 1) corintios, con decoración exclusiva o predominantemente vegetal y 2) figurada de animales. Se distinguen los primeros por un tratamiento en la talla del acanto preciso, lineal y algo seco, sus tallos son delgados y rehundidos por numerosos surcos y sus palmetas están formadas por cinco o más lóbulos: en suma es menos monumental que el de Unbertus; mientras que el nervio medio de las hojas de este maestro adopta la forma de un triángulo isósceles, el de los acantos del taller que estudiamos está formado sin excepción por un rectángulo; por último, la parte superior encorvada de las hojas de aquél se conserva intacta o, a lo sumo, meramente indicada su partición en tres, en tanto que en un capitel típico de nuestro taller (lám. 8)

[1] *La sculpture du XIe siècle en France. Etat des questions* («L'Information d'Histoire de l'Art», septiembre-octubre 1958), estudio eminentemente sugestivo para toda la problemática.

[2] Fechas que consideramos seguras, a excepción de la de St-Benoît. Para la situación histórica de la escultura de estas iglesias en el marco general del siglo XI, véase *Archivo español de Arte*, 1959, pp. 133-34 y 136 y los estudios allí citados. Por una distracción inexplicable, dijimos en la primera de dichas páginas que las palmetas de Maillezais eran de tres lóbulos en vez de cinco.

[3] *L'art des sculpteurs romans*, pp. 147-49; para nuestro objeto, p. 149, y *Archivo esp. de Arte*, 1955, p. 228. Ultimamente Grodecki, art. cit., p. 108.

se puede contar su multipartición hasta en siete. Con técnica semejante, las figuraciones animales se quedan en un primer plano (lo que los franceses llaman «méplat»). Ambos sectores obedecen a sugestiones [4] hispano-musulmanas. Valga de momento este esquema, aplicable asimismo a los demás monumentos decorados por el taller, para definir su tendencia general, antes de pasar al estudio de cada una de las etapas ya indicadas. Además, arquitectónicamente — con la natural excepción de Méobecq, iglesia rural — los otros tres monumentos, de primer orden, se caracterizan por sus pórticos (con piso alto) donde se hallan los capiteles del taller estudiado (en Maillezais los vegetales, en las naves).

Mientras que las relaciones estilísticas entre tres iglesias de las aquí estudiadas nos parecen innegables, hemos vacilado antes de incluir *Maillezais* como primer lugar presumible de actuación de nuestro equipo. Sin embargo, el estudio de ciertos detalles [5], unido a las opiniones de otros autores, nos mueven a ponerlo a la cabeza, dada la cronología, anterior con toda probabilidad a 1030. Adelantaremos que su única diferencia notable con respecto a los capiteles con decoración vegetal de las demás iglesias estriba en las proporciones de la canastilla, tan esbelta en Maillezais — con tres filas de hojas — y apaisada en St-Hilaire — con sólo dos filas a excepción de un ejemplar — , ocupando en esta serie el punto intermedio, de normal altura, los de St-Benoît y Méobecq: no creemos, sin embargo, que ello baste para excluir a Maillezais de la serie indicada, dada la evidente coincidencia en otros caracteres importantes, pues, como hemos dicho en otra ocasión (*Archivo esp. de Arte*, 1957, p. 236), dentro del mismo taller, e incluso a través de las obras de un mismo maestro, puede darse una notable «evolución».

[4] Para nuestro modo de entender el discutido concepto de «influencia», en un sentido amplio no «determinante», véase *Arte Español*, 1953, nota 4 de la p. 164. Patente el inquebrantable escepticismo de muchos romanistas respecto de dichas influencias, abordaremos el problema en el conjunto total de la cultura, en un trabajo *Lo pre-musulmán, lo hispano-musulmán y lo mozárabe*.

[5] En fotografías. Por el contrario hemos visitado detenidamente St-Hilaire (cinco veces), St-Benoît (tres) y Méobecq.

(Hay que añadir que aquí falta aún un detalle característico de nuestro taller: los caulículos descansando en la fila superior sobre un par de columnitas en espiral, que se halla en los demás capiteles de la serie [6], estando desprovistos, asimismo, de la roseta — que llevan los otros de decoración vegetal [7].) La mayor semejanza de estos capiteles — cinco — con los de nuestro grupo salta a la vista comparándolos con los de St-Hilaire: así las hojas de ángulo abiertas en abanico de uno de Maillezais, situado en el segundo tramo del colateral N. (lám. 7), se asemejan radicalmente a las de la fila superior de varios de St-Hilaire (lám. 8), en tanto que la primera fila de otro del colateral S. adosado al pórtico (lám. 7) guarda estrecha relación, en el plegado de los acantos, con la segunda fila de hojas de los mismos de St-Hilaire y también con algunos del pórtico de St-Benoît. Ya en 1948 Monsieur Crozet (*L'art roman en Poitou*, p. 48) los comparó con estos últimos y nosotros recogimos su opinión (*Arte Español*, 1954, p. 52, pero escrito en 1949), arriesgándonos, sin conocer aún fotografías, a incluir los de Maillezais entre los posiblemente influídos por el arte hispano-musulmán o el mozárabe. Puntualizaremos ahora que su semejanza con el maestro que nos ocupa (lám. 9) es mayor que con los del taller de Unbertus y que Gaillard corrobora en gran parte nuestro antiguo modo de ver, fundamentado ahora, encontrándolos «étonnamment proches du type mozarabe catalan» (*Bibliothèque de l'Ecole des Chartes*, 1956, vol. CXIV, p. 312).

El grupo de representaciones animales está integrado por dos con aves sobre cuadrúpedos en los ángulos al O. del interior del pórtico (lám. 7); luego encontraremos en St-Benoît aves en las caras laterales de uno de los capiteles con antílopes, igualmente planas.

De los del piso bajo del campanario de *Saint-Hilaire de*

[6] Las columnitas de St-Hilaire de Poitiers son torsas en un solo ejemplar (fig. 6ª).

[7] Sabida es la frecuencia de la roseta en los hispano-musulmanes del siglo IX. En dos tableros de mármol del siglo X hallados en Córdoba (Gómez-Moreno, *Ars Hispaniae*, III, fig. 243 a) y Málaga (id., id., fig. 243 c) se ven columnitas torsas y en el de Málaga (fig. 1ª) además, entre los pares de columnitas, la roseta.

Poitiers hemos hablado ya con algún detalle [8]. Para su posible relación con Maillezais, recordaremos que la princesa normanda Emma, impulsora de St-Hilaire, era prima del conde de Poitiers, Guillermo el Grande, que presidió la construcción de Maillezais y en cuyo claustro fué sepultado [9], y su sucesora Inés de Borgoña había sido tercera mujer de Guillermo el Grande, antes de apadrinar la construcción de La Trinité de Vendôme (1034-1040), de Ste-Marie des Dames de Saintes (consagrada en 1047) y la última etapa de St-Hilaire (1044-1049), como mujer del conde de Anjou, Geoffroy Martel [10].

Ya en estos capiteles se encuentran reunidos los caracteres estilísticos y técnicos que definen nuestro taller y a que hemos aludido aquí (y en nuestro estudio de 1954): el par de columnitas que reciben los caulículos — coronados por la roseta — no solamente en la cara central sino en las laterales y que en los simplemente vegetales son lisas; las hojas de la fila inferior están plegadas por su nervio medio (como en el de St-Benoît que reproducimos, lám. 9) y los puntos de contacto, generalmente dos (o tres), ligeramente señalados con el trépano.

Del grupo de figuraciones animales hay un solo ejemplar (lám. 8), con parejas de leones en los ángulos de la zona superior que abaten a otros cuadrúpedos, todos de talla plana; en la cara central de dicha zona figura el característico par de columnitas, también lisas, en tanto que en las laterales hay una sola ya torsa o estriada — como en St-Benoît y Méobecq — y, haciendo juego, la moldura sobre la que descansa, y que separa las dos zonas del capitel, es también trenzada. La zona inferior, vegetal, es idéntica a la de todos los restantes capiteles, asegurándonos la unidad de realización.

Esta unidad la creemos igualmente visible en su inspiración hispano-musulmana y nos ratificamos en señalar la notable seme-

[8] *Arte Español*, 1954, pp. 36-40, especialmente 37-38. Allí puede verse el razonamiento de su cronología (1030-44).

[9] En 1030. Antes, en 1020, lo había sido allí el obispo de Poitiers Gislebert (Crozet, *Maillezais*, en *Congrès archéologique de La Rochelle*, 1956, página 81, nota 5).

[10] Crozet, *L'art roman en Poitou*, op. cit. p. 51.

janza, existente a nuestro juicio, entre los capiteles del grupo vegetal y uno de una ventana del último piso de la torre de El Carpio (Córdoba) (lám. 8), publicado primeramente por el señor Torres Balbás [11] — quien lo cree del siglo IX, primera mitad, reinado de ʿAbd al-Raḥman II — y reproducido a continuación por nosotros (*Arte Español*, 1954, p. 38, nota 7, y fig. 12), si bien el follaje sea, como ya reconocimos, más menudo en los de St-Hilaire [12]. En cuanto al capitel de los leones, la sugestión hispano-musulmana (que nos fué indicada generosamente por Gómez-Moreno) nos parece absolutamente indiscutible y en la nota y página citadas indicamos las pertinentes semejanzas con obras cordobesas en marfil y piedra de la segunda mitad y fines del siglo X, — así como el paralelismo en dicha inspiración con otros elementos constructivos y decorativos del mismo monumento (crucerías del piso bajo igualmente y modillones de la cornisa).

Nuestro taller constituído ya, si no en Maillezais, desde luego en St-Hilaire, trabaja ampliamente en St-Benoît y a continuación se repite en Méobecq. Ya señalamos al comienzo sus diferencias con el otro taller, más famoso, de Unbertus. En los pisos bajo y alto del pórtico de *Saint-Benoît-sur-Loire* (¿hacia 1045? [13]) hay un núcleo importante de obras del maestro que nos ocupa, ligeramente anteriores a las de Unbertus (quien estimamos trabaja allí a partir de 1050). La fecha aproximada de 1045 la damos, claro está, como pura hipótesis que explicaría la actuación inmediata de dicho taller en Méobecq, iglesia consagrada en 1048.

Fué también Focillon quien primero entrevió las posibles relaciones escultóricas entre St-Hilaire y St-Benoît, seguido en 1939 por su discípulo I. Yoshikawa: «Algunos capiteles corintios del pórtico de St-Benoît ofrecen analogía con los del campanario de St-Hilaire, en lo que concierne a la influencia espa-

[11] Al-Andalus, 1952, y últimamente en la *Historia de España* de Menéndez-Pidal, vol. V, fig. 194.

[12] Gaillard, *Bibliothèque de l'Ecole de Chartes*, cit. p. 311.

[13] *Archivo esp. de Arte*, 1959, p. 136.

ñola: presentan rasgos de semejanza con los capiteles cordobeses». Grodecki, en su citado artículo (véase aquí la nota 1), p. 108, plantea así el problema: «¿Los capiteles del campanario N. de St-Hilaire son del mismo taller de Unbertus? La decoración floral, la composición, la técnica son casi idénticas»; nos parece, sin embargo, que esta semejanza conviene mejor al taller del otro maestro, menos monumental, más seco, preciso y menudo en la talla, según ya propusimos y excúsese la auto-cita: «Por su follaje menudo y sus palmetas de cinco o más lóbulos, tendrían un cierto parecido... con los examinados anteriormente en el campanario de St-Hilaire [14]». (Por su parte Gudiol, en una conferencia de 1955, atribuyó, si no recordamos mal, el tan conocido capitel de la Discordia, que parece provenir de St-Hilaire, a Unbertus.)

Ya hemos hablado de estos capiteles de St-Benoît, más numerosos en el piso alto, más importantes en el bajo, al definir al comienzo (pp. [2 y 3]), en términos generales, los caracteres de nuestro taller itinerante. No es necesario añadir que son los más logrados de todo el conjunto de iglesias aquí examinadas. Los principales del piso *bajo* pertenecen a los dos grupos ya señalados: dos iguales con decoración vegetal, el más hermoso a la izquierda del arco de la izquierda en el frente O. del pórtico (lám. 9), con el cimacio inacabado, el clásico par de columnitas torsas que apean los caulículos, coronados por la roseta, pero, a diferencia de los de St-Hilaire, sólo se encuentran en la zona superior de la cara principal; el otro ejemplar está situado contra el muro oriental [15]. Podría, a nuestro juicio, incluirse en este

[14] *Arte Español*, 1954 (pero escrito en 1949), p. 44.

[15] Conviene recordar aquí que, de entre los capiteles califales (esbozados) catalanes, uno de Ripoll (977) y otro de los aprovechados en el claustro de San Benet de Bages (982) presentan columnitas torsas sosteniendo precisamente caulículos y volutas (Gaillard, *Premiers essais de sculpture monumentale en Catalogne*, figs. 3 y 10, el de la izquierda). Igualmente los dos mozárabes de Cornellá (íd., figs. 6 y 7) y otro de Ripoll, el tallado en la zona superior (íd., fig. 5), en el que las columnitas son lisas. Para las probables relaciones etre Ripoll y St-Benoît, remitimos a nuestro estudio cit. *Arte Español*, 1954, final de la p. 45. (En igual disposición encontramos ya dichas columnitas en los capiteles visigodos de Siete Coros, hoy en el Museo de Pontevedra: *Ars Hispaniae*, II, fig. 254.)

grupo, sirviendo de transición al segundo, uno que lleva un ciervo en el dado central y en su cimacio aves con el cuello enlazado — motivo también hispano-musulmán — (*Arte Español*, 1954, p. 46 y nota 4 [16]).

El grupo con representaciones animales puede quizás encabezarse con el de pareja de aves bebiendo en el mismo vaso en la parte inferior de la canastilla, mientras que la zona superior guarda intacto el follaje — a la inversa de la distribución en el capitel con leones que hemos visto en St-Hilaire [17]; pero los más importantes son dos con antílopes o gacelas afrontados, que ocupan verticalmente los ángulos con los cuernos sustituyendo a las volutas y llevan palmetas en el registro central que se continúan en la estrecha zona inferior; estos dos ejemplares, uno a la derecha del arco central del frente N. (lám. 9) y el otro en la cara anterior del tercer pilar de la fila inmediatamente anterior al muro oriental [18], difieren en ciertos detalles: el primero lleva a todo lo largo del ábaco una doble trenza o cable cuyas dos partes presentan las estrías contrariadas (ya vimos, en el capitel con leones de St-Hilaire, que la moldura separativa de las dos zonas era una trenza sencilla); en el segundo encontramos, en la parte superior de las caras laterales, aves talladas en «méplat» — como las dos parejas de antílopes de cada uno de los dos capiteles. La organización de las palmetas a bisel, que también difiere entre ellos, es mucho más lograda en el primero: Gudiol hizo notar en ellas la sugestión de la técnica hispano-musulmana de ataurique; ampliando y precisando este punto de vista, señalaremos la sorprendente semejanza de esta decoración con la de dos modillones hallados en la Colegiata de Tudela hará unos quince años [19]. Nos limitaremos a comparar

[16] G. Chenesseau, *L'abbaye de Fleury*, lám. XXVII, D.

[17] *Arte Español*, 1954, p. 55 y fig. 34, o *Archivo esp. de Arte*, 1955, página 225 y fig. 10.

[18] J. Malo-Renault, *Revue de l'Art*, 1927, I, fig. 6; Chenesseau, op. y lám. cit. A, o en *Archivo esp. de Arte*, 1955, íd., fig. 12.

[19] Pudieran creerse estos modillones procedentes de una iglesia mozárabe, de las que existieron en el barrio mozárabe de Tudela, muy probablemente de Santa María la Mayor. Pero se comprenderá que no vamos aquí a afrontar tan intrincado problema, marginal a nuestro actual cometido.

gráficamente el primero de dichos capiteles con un modillón de Tudela [20] y el segundo con el otro de igual origen [21] (lám. 9). Por último, puede pertenecer también a este taller el capitel de la izquierda del arco de la izquierda en el frente N. [22], que lleva leones afrontados posando las patas sobre cabezas humanas y con las colas enlazadas, cuyos extremos salen de la boca de otra cabeza humana que ocupa el lugar de la roseta, motivo igualmente de procedencia hispano-musulmana *(Arte Español*, 1954, p. 46 y nota 2).

En el piso *alto* los hay también de ambas series. Los de simple follaje (lám. 6, en bajo) dentro de las características apuntadas, desmerecen — obra secundaria del taller, sin duda — en su ejecución comparados con los del piso bajo (lám. 9); si bien carecen de las columnitas de la parte superior, encontramos en el capitel inmediato a uno de los vegetales, con el que comparte el cimacio común, una sola, también torsa, en su función de recibir los caulículos y con la novedad de presentar en la zona inferior, bajo arcadas, figuras humanas en silueta — sin duda las más antiguas del pórtico —, probablemente monjes encapuchados. Aún podría incluirse otro capitel con aves descansando sobre el registro inferior de hojas [23].

No hay que esforzarse en poner de relieve la intervención del taller que venimos estudiando en el presbiterio de la pequeña iglesia de *Méobecq* (Indre), consagrada en 1048 [24], después de la cumplida demostración de mi maestro M. René Crozet [25], que ha recibido el consenso unánime de los investigadores (Gudiol, Pijoán, Grodecki). Basta comparar los dos principales ca-

20 *Ars Hispaniae*, III, fig. 74.

21 Id., id., fig. 73.

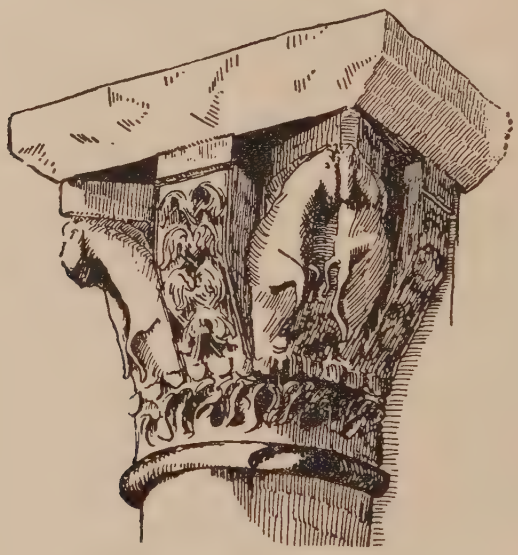
22 Lo reprodujimos en *Archivo esp. de Arte*, 1955, p. 225 y fig. 11, y puede verse mejor en *Congrès a. d'Orléans*, 1930, fig. de la p. 596.

23 Focillon, *L'art des sculpteurs romans*, lám. XVI, en el extremo izquierdo.

24 *Archivo esp. de Arte*, 1959, p. 136. El estudio de Deshoulières, allí citado, no se hace cargo de estos problemas.

25 En su tesis (libro hoy muy raro) *L'art roman en Berry*, 1932, pp. 237 y 262-63. Aludió ya a ello R. Michel-Dansac (*Congrès a. de Bourges*, 1931, páginas 541-42).

piteles ya estudiados del piso bajo del pórtico de St-Benoît con sus correspondientes reproducciones en Méobecq para no experimentar la menor duda: los dos croquis presentados por el autor acentúan gráficamente la casi identidad [26]. La continui-

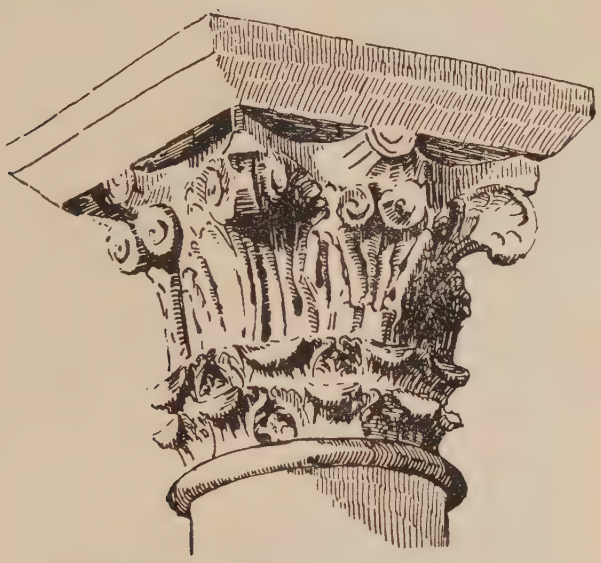


Capitel del presbiterio de la iglesia de Méobecq (Indre).

dad del taller aparece subrayada aún, si recordamos que de cada composición hay respectivamente dos ejemplares en St-Benoît y uno en Méobecq. Nos interesa citar unas líneas de Pijoán (*Summa Artis*, IX, p. 86): «Es artista que conoce los marfiles hispano-árabes... Podría ser hasta un árabe «afrancesado». En todo caso, es manifiesto el planismo de sus figuras y las sugestiones hispano-musulmanas están aún reforzadas con la exis-

[26] Con ciertas diferencias en ambos: el vegetal de Méobecq lleva las columnitas torsas y la roseta también en las caras laterales, como antes en los de St-Hilaire; el de antílopes, casi igual al segundo de St-Benoît, que no reproducimos (J. Malo-Renault, cit., fig. 6), carece de las aves en los costados.

tencia allí de capiteles de aves con el cuello enlazado [27] — que ya antes encontramos en el cimacio del capitel del ciervo



Capitel del presbiterio de la iglesia de Méobecq (Indre).

de St-Benoît — y de modillones de lóbulos con animal en su parte media.

* * *

No sería un capricho bautizar a este escultor con el nombre de «maestro de las gacelas», que cuadra muy bien con sus antecedentes hispano-musulmanes, y que, si no es un gran maes-

27 Crozet, op. cit., p. 243, nota 1. No podemos ahora, en Madrid, consultar el libro. Para reproducciones de otros capiteles, véanse el estudio de Deshoulières y P. Deschamps y M. Thibout, *La peinture murale en France*, I, 1951, lám. XLVII, 2, a la derecha (lado S. del presbiterio).

tro, es de todos modos un buen maestro. No creemos haber inventado una personalidad fantástica: pero, en tal caso, nos disculparía la complicidad de nuestros citados predecesores, ya que todos hemos contribuído a ello y yo tan sólo aspirado a dejar atados los cabos sueltos. A lo menos, desearíamos haber hecho revivir un taller importante del Loire medio en época temprana y, con ello, seguir contribuyendo al conocimiento de cómo se ha ido forjando la escultura románica. — FRANCISCO GARCÍA ROMO.

NUEVO HALLAZGO DE CERÁMICA ÁRABE EN MESAS DE ASTA (JEREZ)

En la *Memoria* [1] de la primera campaña de excavaciones realizadas en las ruinas de Asta Regia (Mesas de Asta, Jerez) — candidato como se sabe a la localización de Tartessos — dijimos, al revisar el material arqueológico, tan abundante como vario y rico proporcionado por las mismas, que había constituído una verdadera sorpresa el hallazgo de las ruinas de una población árabe completamente desconocida correspondiente a los tiempos del Califato y posteriores.

Si en un principio, y mientras las excavaciones no se extendiesen por un área mayor del campo de ruinas, sólo permitían pensar que los restos encontrados correspondían a una construcción aislada más o menos importante, es decir, a una almunia o alquería, fijándonos en la rusticidad de la construcción, cabía pensar, atendiendo a la riqueza de la cerámica hallada, que tal vez se tratase de la residencia señorial de la villa. Efectuada la segunda campaña de excavaciones [2], comprobóse que las re-

[1] M. Esteve Guerrero, *Excavaciones de Asta Regia (Mesas de Asta, Jerez), Campaña de 1942-43*. Comisaría General de Excavaciones Arqueológicas, Acta Arqueológica Hispánica, III (Madrid 1945).

[2] M. Esteve Guerrero, *Excavaciones de Asta Regia (Mesas de Asta, Jerez), Campaña de 1945-46)*. Comisaría General de Excavaciones Arqueológicas. Informes y Memorias, nº 22 (Madrid 1950).

Capiteles de la planta baja del pórtico de Saint.-Benoît-sur-Loire.

Modillón de la colegiata de Tudela.
Foto E. Uranga.

Cuenco encontrado en las ruinas de Asta (Cádiz).

petidas ruinas pertenecían a una verdadera ciudad, lo que confirmaron luego las sucesivas campañas [3] al repetirse en todas ellas los hallazgos árabes y no obstante haberse verificado las mismas en sitios muy diversos y apartados. Dicha ciudad, conforme a la autorizada opinión de don L. Torres Balbás [4], sería casi destruída «durante las luchas que produjeron la caída del Califato y el alumbramiento de los reinos de Taifas» para irse abandonando al conquistarse por los cristianos el valle del Guadalquivir. Sus habitantes, como ya dijimos, trasladaríanse a Jerez, tradición recogida por los historiadores de ésta al considerar a Asta como el antiguo Jerez. En cuanto a cuál fuese su nombre en aquellos tiempos, lo ignoramos por completo; mas

Cuenco hallado en las ruinas de Asta Regia.

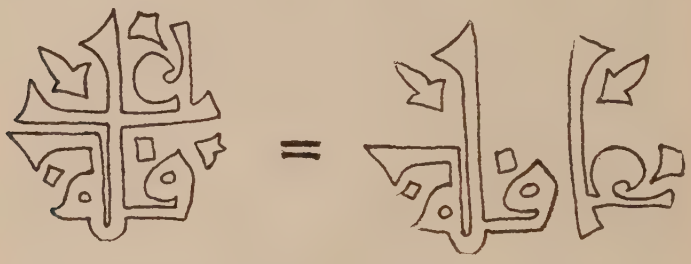
no hay que olvidar que muy cerca, hacia el O., se halla el cortijo de Monteagudo en el que se conservan unas mazmorras.

Abundantísima y rica ha sido la cerámica árabe que las excavaciones de Asta han proporcionado: vasijas de barro liso sin decorar o acordonadas; pintadas en un solo color ocre, rojo o negro manchando a trazos directamente la superficie de la vasija; con figuras de pájaros y flores encerrados en círculos, que son las más artísticas entre la cerámica de tipo más vulgar, o por el contrario, vidriada, en un solo color melado en diferentes tonos, o amarillo, blanco y verde; de decoración geométrica realizada

[3] Hemos realizado otras tres campañas correspondientes a los años 1949-50, 1955-56 y 1957-58, de las que están pendientes de publicarse las dos citadas en primer lugar y, la última, por terminarse.

[4] L. Torres Balbás, *Las ruinas de las Mesas de Asta (Cádiz)*, en Al-Andalus, Madrid 1946, p. 214.

con manganeso y verde sobre el fondo blanco estagnífero y en las que si se trata de una jarra incluso se le ha rodeado de una leyenda en caracteres cúficos, como la que hallamos en la campaña de 1945-46, digna de haber sido encontrada en Madīnat al-Zahrā'; con decoración en relieve. La última campaña de excavaciones — 1957-58 — nos ha proporcionado un bellísimo cuenco de cerámica de cuerda seca, de 285 mm. de diámetro y 85 mm. de altura, con leyenda cúfica combinada en verde y



Inscripción cúfica en el fondo del cuenco y su desarrollo.

Dibujo de M. Ocaña Jiménez.

melado en dos tonos (uno que es el usado en la decoración general del plato y el otro muy oscuro con el que se han dado unos pequeños toques en la leyenda) sobre el fondo blanco del centro del mismo, rodeado de una estrecha banda verde en la que se han estampado unos pequeños motivos decorativos en forma de rosa o estrella, quedando a su vez dicha banda envuelta en otra de gran amplitud que termina en el borde de la vasija. Esta banda, de color melado, está decorada con lirios en blanco y verde de dos tamaños que alternan entre sí. El exterior del plato queda bañado totalmente en el repetido color melado.

Según don Manuel Ocaña Jiménez, las letras cúficas, elegantemente enlazadas, que decoran el fondo del plato, componen la palabra *ʿāfiya* (salud), frecuente en obras análogas.

Dicha pieza pertenece a un tipo de cerámica de época postcalifal — probablemente del siglo XII — de la que el pro-

fesor Torres Balbás ha encontrado ejemplares análogos en la Alcazaba de Málaga y en la Alhambra de Granada. En Marruecos también han aparecido otros similares.

Dado el interés que dicha pieza tiene, hemos anticipado su publicación aún antes de terminar la campaña de dichas excavaciones, que por fuerza mayor nos vimos obligados a suspender. — MANUEL ESTEVE GUERRERO.

EN TORNO A LA ALHAMBRA

El tiempo y los monumentos arquitectónicos.

Hace cuarenta y dos años, en 1918, escribía yo con optimismo excesivo: «En estos últimos tiempos gana terreno en nuestro país un criterio más moderno y científico que el hasta ahora seguido en la restauración de los monumentos antiguos. Aún tendremos seguramente que realizar muchas campañas en defensa de viejos edificios que se quieran restaurar radicalmente o completar, con pérdida de su valor arqueológico y, lo que es más grave, privándoles de la belleza que el tiempo les fué prestando en su labor secular. Aún contemplaremos entristecidos cómo se sustituyen los sillares desgastados por los años por otros de perfecta labra y aristas vivas hasta convertir esos monumentos en obras modernas, sin el menor deterioro ni la más pequeña incorrección. Pero confiemos en que las generaciones futuras serán más respetuosas con nuestro patrimonio artístico y su espíritu más sensible para apreciar la belleza pintoresca de los restos arquitectónicos del pasado» [1].

En el primer cuarto de este siglo los monumentos antiguos se entregaban para su restauración a arquitectos, algunos de valía, consagrados a la edificación moderna y desprovistos de preparación técnica especializada y de vocación para resolver

[1] Leopoldo Torres Balbás, *La restauración de los monumentos antiguos (Arquitectura*, I, 1918, Madrid, pp. 229-233).

los complejos problemas que aquéllos suscitan [1]. Casi todos seguían los procedimientos radicales restauradores del arquitecto francés Viollet-le-Duc y de sus discípulos, viejos ya de medio siglo. Suprimidas las partes de los monumentos que, según el personal criterio del restaurador, no pertenecían a la concepción ni al estilo primitivos, las sustituían por otras copias de las viejas o inventadas, lo que inducía a error a los arqueólogos sin satisfacer a los artistas. La mayoría de los monumentos españoles se rehacían totalmente; al borrar la acción del tiempo quedaban como nuevos, perdidas autenticidad y belleza.

Por los mismos años, historiadores del arte y arqueólogos del prestigio de don Elías Tormo [2] y don Manuel Gómez-Moreno criticaban esas radicales restauraciones. Provisto de reciente título de arquitecto uní mi modesta voz juvenil a la de los dos maestros y, a más de artículos y conferencias, en el VIII Congreso Nacional de Arquitectos, celebrado en Zaragoza en octubre de 1919, presenté y sostuve una ponencia abogando por la modificación de los procedimientos seguidos por casi todos los arquitectos restauradores [3]. Más tarde pude llevar a la práctica las teorías contrarias conservadoras, en cuya virtud creo hoy con la misma firmeza que hace cuarenta y dos años.

[1] Sobre las condiciones que debe de reunir el arquitecto restaurador, técnico especializado, de formación compleja — sensibilidad histórica, juicio crítico, depurado gusto artístico —, cuya labor debe de ser más «pródiga en satisfacciones espirituales que en beneficios materiales», más «obra de devoción que de negocio», véase el libro reciente de Alfredo Barbacci, *Il restauro dei monumenti in Italia* (Roma 1956), «Il restauratore», pp. 17-21.

[2] *La técnica moderna en la conservación de monumentos.* Discursos leídos ante la Academia de la Historia en la recepción pública de don Modesto López Otero el día 3 de enero de 1932 (Madrid 1932), pp. 34-37. El discurso de contestación corrió a cargo del señor Tormo.

[3] VIII Congreso Nacional de Arquitectos, Zaragoza, 30 septiembre-7 octubre 1919, Tema I: *Los monumentos históricos y artísticos: destrucción y conservación. Legislación y organización de sus servicios e inventario.* Ponente: Leopoldo Torres Balbás (Zaragoza 1919).

El tiempo, colaborador en la creación artística.

El 2 de enero de 1801 escribía don Francisco de Goya a don Pedro Cevallos: «... cuanto más se toquen las pinturas con pretexto de su conservación más se destruyen... aún los mismos autores reviviendo ahora no podrían retocarlas perfectamente a causa del tono y rancio de colores que les da *el tiempo, que es también quien pinta*, según máxima y observación de los sabios» [1]. Si esto afirmaba el gran artista aragonés aludiendo a las pinturas, ¡qué hubiera dicho respecto a los edificios, mucho más afectados por la acción corrosiva de los siglos y las contingencias de la vida humana que las obras de pincel!

Sin la espontaneidad de Goya y con artificio literario, envejecido para el gusto actual, no era otra la opinión expuesta aproximadamente un siglo después por el novelista Anatole France, hoy casi olvidado, alusiva a las restauraciones realizadas en el vecino país:

«Un castillo no es nunca demasiado antiguo para nuestro gusto, pero el arquitecto no tiene menos ocasiones que en tiempos pasados para practicar su funesto arte. Antes se demolía para rejuvenecer; ahora se derriba para envejecer. Se pone el monumento en el estado en que se hallaba en su origen. Pero aún se hace más: se le repone en el estado en que habría debido de estar... Sería... muy interesante saber si nuestras iglesias medievales no han tenido que sufrir más cruelmente del celo indiscreto de los arquitectos modernos que de una larga indiferencia que las dejaba envejecer tranquilas. Viollet-le-Duc perseguía una idea inhumana al proponerse restablecer un castillo o una catedral en su plan primitivo, que había sido modificado en el curso del tiempo o que, con frecuencia, no fué nunca seguido... Una empresa semejante debe de causar horror a todo el que se sienta atraído por la naturaleza y la vida. Un monumen-

[1] Torres Balbás, *La restauración de los monumentos antiguos (Arquitectura*, I, p. 230). Debo el conocimiento de la carta al señor Sánchez Cantón. El subrayado es mío.

to antiguo es, en muy contadas ocasiones, de un mismo estilo en todas sus partes. Ha vivido y al vivir se ha transformado. El cambio es condición esencial de la vida. Cada edad lo ha ido marcando con su huella. Es un libro sobre el que cada generación escribió una página. No hay que modificar ninguna. Su letra es distinta, por no estar trazadas por la misma mano. Es propio de una ciencia falsa y del mal gusto querer reducirlas a un mismo tipo. Son testimonios diversos, pero igualmente verídicos... A mí no me entusiasma que una obra del siglo XII se ejecute en el XIX. Eso es una falsedad y toda falsedad es condenable. Ingeniosos en destruir, los discípulos de Viollet-le-Duc no se contentan con demoler lo que no es de la época admitida por ellos. Reemplazan las viejas y sombrías piedras por otras blancas, sin razón ni pretexto. Sustituyen por copias nuevas los detalles originales, lo que no merece perdón; es triste ver desaparecer la piedra más humilde de un viejo monumento. Aunque fuese un pobre obrero torpe y rudo el que la desbastó, fué acabada por el más potente de los escultores: el tiempo.

»No tiene éste ni cincel ni maceta; sus herramientas son la lluvia, la luz de la luna y el viento del norte.

»Termina en forma maravillosa la labor de los técnicos. Lo que añade es indefinible y vale inmensamente.

»Didron, que amaba las viejas piedras, escribió poco antes de su muerte en el álbum de un amigo este precepto sabio y olvidado: «En los monumentos antiguos es mejor consolidar que reparar, mejor reparar que restaurar, mejor restaurar que embellecer; en caso alguno se debe añadir o quitar.

»Tal es el criterio acertado. Y si los arquitectos se limitasen a consolidar los viejos monumentos en vez de a rehacerlos merecerían la gratitud de todos los espíritus respetuosos de los vestigios del pasado y de los monumentos historicos» [1].

No faltaron gentes en nuestro país, antes de mediar el siglo XIX, en su segunda mitad y en el primer cuarto del XX, para sustentar el mismo criterio conservador, casi siempre al censurar radicales restauraciones. Más adelante se reproducen

[1] Anatole France, *Pierre Nozière*. Se escribió en 1899.

algunas respecto a las de la Alhambra. En 1886 don Francisco Tubino condenaba con indignadas palabras la restauración realizada en el alcázar de Sevilla (comenzada en 1844, adquirió gran impulso a partir de 1855), «poniendo como nuevo el edificio hasta convertirlo en una «mentira» que, por desgracia, acoge con fruición y cual cosa auténtica el vulgo de los visitantes nacionales y extranjeros» [1].

En la misma Sevilla, con motivo de la restauración de la portada del Baptisterio de su catedral en 1890, escribía el erudito don José Gestoso: «Pretender que los antiguos monumentos aparezcan al presente en todas sus partes con sus adornos antiguos, completos como el día que se colocó la última piedra y con sus aristas vivas, es un deseo pueril que perjudica el efecto estético del monumento» [2].

Era tópico entre nosotros hace años clasificar a los técnicos entre los partidarios de las restauraciones y en el campo contrario a arqueólogos, literatos y artistas. En este segundo grupo figuraban, pues, los teóricos; en el primero, los que dirigían las obras, con lo que parecía que la doctrina conservadora era inaplicable en la práctica. La opinión de tres arquitectos fallecidos, de muy distinta formación, que intervinieron en obras de monumentos, probará lo artificioso de esa clasificación profesional.

En un informe sobre la Alhambra, fechado en 1903, sostuvo don Ricardo Velázquez que «deben casi suprimirse las restauraciones o reducirse a casos muy justificados, limitándose preferentemente las obras a las de conservación que preserven al monumento de la ruina. Sería difícil — añade — precisar lo que ha ocasionado mayor daño, si el abandono o las restauraciones [3]. Lo primero nos ha conservado, aunque ruinosas, vene-

1 Francisco Tubino, *Estudios sobre el arte en España*, 1886, pp. 274-275. Lo mismo que hoy.

2 José Gestoso y Pérez, *Sevilla monumental y artística*, tomo II (Sevilla 1890), p. 81. Más opiniones se recogen en mi artículo *La reparación de los monumentos antiguos en España*, I (*Arquitectura*, año XV, Madrid 1933, pp. 1-10).

3 Es curiosa la coincidencia de esa frase con otra antes reproducida de Anatole France, que probablemente Velázquez desconocía.

rables páginas de pasadas edades, de gran valor histórico-artístico y ejemplos de aquella brillante arquitectura, producto y reflejo de nuestra civilización hispano árabe, mientras que las restauraciones nos trasmiten desfigurados y falsos documentos que sólo a la duda o al error pueden conducir».

«Desechemos en primer término — escribía el arquitecto don José Puig y Cadafalch en 1918 — la idea de terminar la obra, construyendo lo que no existe. El resultado de estas restauraciones nos es conocido por una triste y larga experiencia. Docenas de monumentos restaurados por toda Europa por hombres inteligentísimos, arquitectos de gran saber arqueológico, demuestran que las épocas pasadas, como los muertos, no resucitan, y las obras ejecutadas con ese criterio son obras *nuevas* de escasa relación con la obra antigua que se ha querido restaurar. El monumento pierde así su valor histórico y deja de ser útil para la ciencia, desapareciendo como documento arqueológico. La solución en que actualmente coinciden arquitectos y arqueólogos es la de no reconstruir; la de sostener y reparar... Los arquitectos de hoy, respetuosos con nuestros antepasados, viviendo en otro ambiente artístico y social, no debemos atrevernos, intentando completarles, a desnaturalizar sus obras» [1].

Y, por último, veamos el testimonio del arquitecto don Teodoro de Anasagasti, gran paladín que fué entre nosotros, después de la primera guerra mundial, de los últimos y más avanzados movimientos arquitectónicos: «¿Cuantas *incorrecciones* y disimetrías no se encuentran en los monumentos antiguos... en plantas y alzado y con sujeción a una estética miope? ¿Son aquellos defectos, o su mayor encanto, lo impalpable que presentimos y no consiente análisis ni mensuraciones? Se copian conjuntos y se reproducen elementos, pero el espíritu no se aprisiona. Las formas imitadas son una fiel repetición de los originales; mas *aquello* es otra cosa y lo nuevo carece de vida: desentona. Abundan, entre los restauradores, los aficionados a relabrar, borrar la acción y modelado del tiempo, y completar

[1] *Santa María de la Seu d'Urgell*, Estudio monográfico por José Puig y Cadafalch (Barcelona 1918).

con profusión de elementos nuevos lo que nunca se terminó y debe permanecer incompleto» [1].

A estos testimonios de arquitectos debe de añadirse el de don Modesto López Otero, uno de los máximos prestigios actualmente de esa profesión, creador de formas, artífice sobre todo de «obra prima», como dijo don Elías Tormo al contestar a su discurso de ingreso en la Real Academia de la Historia. En él escribió que la «fórmula actual, el acuerdo entre arquitectos y arqueólogos, haciendo a unos y otros representantes de ambas teorías [conservadora y restauradora], está en un punto intermedio, aunque no equidistante de aquellos dos extremos: conservar ante todo, y con la posible autenticidad: hacer perenne, eterna, la verdad histórica; pero admitiendo la necesaria intervención, reducida a lo preciso». Y en la misma ocasión recordaba el señor López Otero las siguientes palabras de Giovannoni, director que fué de la Escuela de Arquitectura de Roma: «Los monumentos son testimonios que no deben ser alterados, ni falsificados, pero su vida es fundamental» [2].

No aplicaron a veces los arquitectos sus opiniones expuestas por escrito a los monumentos cuyas reparaciones dirigían. No fué otro el caso de Viollet-le-Duc, cuyas publicaciones le muestran partidario de un ideal conservador. En las palabras, implícitamente condenatorias de su propia actuación, parece alentar una conciencia intranquila.

El criterio conservador se ha ido imponiendo y es hoy norma general en los viejos países de mayor cultura. Por ejemplo, en Italia, el «Consejo Superior de Antigüedades y Bellas Artes» dictó, con el título de *Schema di norme per il restauro dei monumenti*, unas instrucciones que suelen llamarse «Carta del restauro», en las que ese criterio se expone claramente en los apartados 3 y 5. Se ordena en ellos que en las restauraciones quede excluída toda obra de complemento o de renovación, así como añadir elementos que no sean estrictamente necesarios para la

1 Anasagasti, *La incomprensión estética de los eruditos (La Construcción Moderna*, año XVI, nº 23, Madrid).

2 *La técnica moderna en la conservación de monumentos*, pp. 6-8.

estabilidad, la conservación y la comprensión del edificio; las integraciones y adiciones antiguas, cuando tengan interés artístico o constituyan un documento significativo para su historia, se conservarán al restaurarlo; la restauración en ningún caso deberá inspirarse en conceptos abstractos de unidad estilística o traducirse en prácticas hipotéticas sobre la forma originaria de la obra, aunque se apoyen en testimonios gráficos o literarios [1].

La labor del tiempo y la Alhambra.

Algo antes de mediar el siglo pasado comenzó a restaurarse el más universal de los monumentos españoles, la Alhambra de Granada. Sería absurdo pedir a los que la dirigieron entonces y en los años siguientes un depurado criterio conservador, privilegio en ese momento de muy escasas gentes.

Sin embargo, había ya en Granada un núcleo de ellas con fina sensibilidad artística, atentas a las obras realizadas en los monumentos de la ciudad, cuya opinión es oportuno recordar. En 1842 la Academia de Bellas Artes de Granada, hoy soñolienta corporación, se quejaba al administrador del Patrimonio real, al que pertenecía la Alhambra, de que las obras de restauración realizadas en ella «no llevaban el sello que de apetecer sería», pues «iba desapareciendo en parte el carácter de antigüedad que presentaba el edificio, lo cual constituía su verdadero mérito, sustituyendo una cosa nueva y haciendo desaparecer los preciosos fragmentos de las miniaturas de oro y azul y otros bellos colores que resaltaban en los mármoles de sus columnas y exquisita lacería de sus techos» [2].

A la Alhambra se refería también cuatro años después, en

[1] Alfredo Barbacci, *Il restauro dei monumenti in Italia* (Roma 1956), pp. 68-78. La disposición 9 ordena que de toda restauración se hará una exhaustiva documentación gráfica y fotográfica y una relación de los procedimientos técnicos seguidos, de los elementos históricos eventualmente hallados y del resultado final de las obras, relación que se guardará en el archivo del «Istituto Centrale del Restauro», en Roma.

[2] Archivo de la Alhambra, leg. 244.

1846, en su *Guía de Granada,* Giménez Serrano, al escribir, muy de acuerdo con la retórica romántica: «Esta joya preciosa bien merecía mejor conservación, y que manos impías y groseras no la destrozasen. Al santuario deben acercarse los profanos destocados y con veneración; preferibles son las ruinas a prosaicas y disparatadas restauraciones; excitan las unas poéticos sentimientos y desprecio las otras» [1]. Un granadino, miembro de la célebre «Cuerda», en la que se le llamaba mister London por su cultura y aficiones inglesas, don Juan Facundo Riaño, sostuvo también las doctrinas conservadoras. En su *Guía de Granada* don Manuel Gómez Moreno, al describir los monumentos de la ciudad, defendidos por él durante varios años con mediana fortuna de bárbaros derribos y profanadoras restauraciones, criticó con duras palabras las realizadas en ellos, especialmente en la Alhambra. Presidió — dice — «en las restauraciones decorativas una desastrosa tendencia a devolver su esplendor primitivo al Alcázar, destruyendo adornos antiguos, más o menos deteriorados, para asentar otros absolutamente nuevos y adobándolos de manera que no se distinguiesen de los primitivos, en lo cual cifraban todo su orgullo los restauradores, y a veces no satisfechos con esto alterábase lo antiguo o se agregaban otros miembros según su capricho y fantasía» [2].

A partir de 1907 dirigió las obras de la Alhambra el arquitecto municipal de Granada don Modesto Cendoya, personalidad respetable que consolidó en forma excelente algunas de sus partes ruinosas. Falto de formación histórica y arqueológica, pretendía, con tenacidad digna de mejor empeño, el pueril, para decirlo con palabra suave, de restablecer la Alhambra en su disposición medieval, arrancando al mismo tiempo la vegetación que desde hace más de un siglo cubre espléndidamente las laderas de la roja colina de la Alhambra.

Labor imposible que ha obsesionado, y aún obsesiona, a

[1] José Giménez Serrano, *Manual del artista y del viajero en Granada,* seg. edic. (Granada 1846), p. 129.

[2] *Guía de Granada,* por don Manuel Gómez Moreno (Granada 1892), pp. 41-42.

algunos, desprovistos de sensibilidad artística, deseosos de ver la Alhambra completa, como recién terminada, sin faltarle detalle, con olvido también de que la obra de arte es un documento, lo mismo que un texto literario de la Edad Media, cuyo manuscrito original nadie se atrevería hoy a modificar o corregir.

En las páginas anteriores se han recogido autorizadas opiniones sobre ese criterio restaurador, ignorante de que un multisecular monumento sufre en su larga existencia innumerables modificaciones; los siglos le van marcando con su huella y creando en su torno «un ambiente de señorío y de reposo, un matiz de eternidad» [1]. Al rejuvenecerle, pierde a la vez espíritu, belleza y dignidad.

¿Qué Alhambra se trataba de restablecer? ¿La de mediados del siglo XIV, con el brillo de sus oros recientes y los azules y rojos intensos de las yeserías murales y de los techos labrados? ¿La de fines del siglo XIV? ¿La de los últimos años del XV, cuando el reino nazarí agonizaba entre discordias intestinas?

La vida siguió circulando por las salas y las torres de la Alhambra día tras día después de la conquista de la ciudad; conforme al destino de todos los palacios orientales, la vivienda de príncipes refinados acabó por convertirse en albergue y refugio de gentes humildes. Todas las épocas transcurridas desde 1492 dejaron sus huellas en los palacios, en las torres y murallas, en los jardines, en el bosque y las alamedas. Derribaron unos para construir de nuevo; dejaron muchos al tiempo cumplir su obra destructora; trataron de rehacer otros lo desaparecido. Y estos últimos, en su intento pueril de violentar el fluir de los años, fueron más perjudiciales para la conservación del espíritu del monumento que los que asistieron indiferentes a la lenta obra de destrucción.

Los partidarios de la imposible e inhumana resurrección antihistórica proponían nada más que borrar la acción del tiempo, remontar el curso de los siglos, rehacer todo lo cambiado o destruído y derribar lo añadido por ellos, como si fuera posible

[1] Azorín, *Don Juan*. Alude con esas palabras el admirado escritor al espíritu de una pequeña ciudad.

sin arrasar el monumento y hacerlo de nuevo. Pues el derribo de las edificaciones añadidas suponía la construcción de otras inventadas caprichosamente por el restaurador, en el caso más favorable, tan sólo a base de los cimientos encontrados en el subsuelo.

Alarmadas algunas gentes ante las radicales restauraciones del señor Cendoya, consiguióse en 1914 la creación oficial de un «Patronato de la Alhambra». Según su presidente, don Guillermo J. de Osma, tenía por misión «conservar, consolidar y respetar la Alhambra... La que nos incumbe conservar — escribió — no es la que vivieron Mohamed y Boabdil: es lo que resta de aquéllas; más lo que en ella actuaron los siglos sucesivos: más también lo que ha aportado la naturaleza» [1].

Fracasado y disuelto el Patronato — autoridad y responsabilidad en estos organismos suelen diluirse entre varias gentes, con perjuicio de la eficacia y ausencia de responsabilidad —, uno de sus miembros, el Marqués de la Vega Inclán, decía en 1915, aludiendo a la Alhambra: «No solamente hoy se completan trozos que desaparecieron, sino que, además, una vez sacados y vaciados en los talleres, se separan, se liman, se atormentan, se afilan sus aristas y luego se colocan» [2].

El criterio conservador llegó a tener expresión oficial en una disposición que, cosa frecuente, quedó incumplida. En real decreto de 23 de abril de 1915 del Ministerio de Instrucción Pública y Bellas Artes sobre la conservación y consolidación de la Alhambra se dispuso que de sus futuros proyectos «será expresamente excluída toda obra de restauración» y no se destruirían ni jardines ni arbolado. En el llamado «Presupuesto de reconstrucción nacional», presentado a las Cortes en 1917 por don Santiago Alba, solicitábanse algo más de 11 millones de pesetas a invertir en diez años en el servicio de los monumentos históricos y artísticos. Se afirmaba en él que no se debían seguir autorizando costosas restauraciones, pues así entendidas, el gas-

1 *El Patronato de la Alhambra (1914-15)* (Madrid).

2 *La Comisaría Regia del Turismo en la Alhambra de Granada*, febrero 1915.

to habría de ser ilimitado para atender a la gran riqueza artística española y porque el criterio aconsejaba un respeto cuidadoso para mantener los recuerdos artísticos e históricos en el estado en que han llegado hasta nosotros.

Acorde con lo oficialmente ordenado, en la «Memoria del plan general de conservación de la Alhambra», redactado por su cargo de arquitecto Inspector en 1917, decía don Ricardo Velázquez que las obras propuestas en él eran «exclusivamente de conservación, a fin de contener la ruina, excluyendo todo cuanto tenga carácter de restauración, la que por ahora sólo en algún caso muy excepcional puede aconsejarse... La restauración, si se hiciera — sigue diciendo — tendría que ser muy costosa y muy meditada y discutida, y difícilmente podría llegarse a un acuerdo, con el peligro de hacer una Alhambra nueva y sin valor alguno».

Fiel a la tradición familiar, don Manuel Gómez-Moreno escribía hacia 1920 que las obras hechas hasta entonces en la Alhambra lo habían sido «sin base arqueológica ni respeto a la poesía de los siglos, por desgracia» [1]. Entre las críticas suscitadas en el sensible ambiente artístico de Granada, las de dos de sus hijos, que alcanzaron a conocer la Alhambra postromántica, reflejan bien la oposición de una nostálgica minoría selecta a la labor de Cendoya.

«Cuando yo niño — escribió Melchor de Almagro San Martín — era la Alhambra un monumento definitivo y melancólico. Las torres caducas de rojiza entonación paramentadas de yedra se destacaban sobre árboles centenarios. Entre las ruinas había graciosos jardines, de traza laberíntica, con escondrijos, bóvedas de umbrosa verdura, glorietas de ciprés que olían a siglos, paseíllos bordeados de arrayán o de boj. En el centro de alguna encrucijada borboteaba una fuente verdinosa y resquebrajada, y de vez en cuando, un naranjo muy antiguo elevaba al azul sus frutos de oro, como ofrendas...

»La Alhambra quedaba en la memoria como un lugar de

[1] *Alhambra*, I, «El Arte en España», por M. Gómez-Moreno (Barcelona, s. a.), p. 6.

poesía y añoranzas. Pero nadie nos proponíamos el problema. Nosotros habíamos conocido así la Alhambra, luego así debió ser siempre. Sin embargo, una cuestión apasionante dormía bajo la tierra. ¿Cómo era la Alhambra en tiempo de los árabes? ¿Qué maravillas han sido destruídas y cuáles yacen todavía sepultadas bajo piedras, tierra y matojos? En la busca de esas reliquias, ¿qué método debía seguirse? La Alhambra no se edificó de una sola vez, sino en varios siglos, y no fueron únicamente los moros quienes, enamorados de la colina roja, la ornaron de palacios. Los conquistadores construyeron también y modificaron a su antojo.

»Hubo quien pensó que debía tenderse a descubrir lo puramente árabe, podándolo de cuanto arte cristiano había depositado sobre él, pero olvidaban los partidarios de esta tesis que la Alhambra había recibido de él preseas tales, que privarla de ellas fuera insigne pecado de vandalismo, y que el tiempo, al fundir clemente todo el conjunto en una gama armónica rojizo dorada y tejer palios de verdor sobre las torres, ha creado una obra de poesía y de belleza incomparable. El criterio, pues, que debía imperar en los trabajos de la Alhambra se basaría en el respeto de todo lo histórico consagrado y de todo lo bello.

»Es evidente que ante el monumento histórico debe adoptarse una actitud de supremo respeto. Toda restauración que tienda a poner flamante lo que el tiempo ha consagrado, debe ser condenada» [1].

«Ennobleció el tiempo, escribió el Conde de las Infantas (años más tarde desempeñó con competencia y acierto la Dirección General de Bellas Artes), en su transcurso edificios, ruinas y bosques, patinando aquéllos y haciendo grandes y majestuosos los árboles. Limó las duras aristas de sus torres y almenas, y quitó crudeza y brillantez, dando dulzura a la policromía de sus paredes. La yedra y el jaramago colgaron sus murallas y adornaron muros y torreones, y tuvo la Alhambra la dignidad y el reposo de un viejo prócer venerable y respetado. Sus típicos y

1 Melchor de Almagro San Martín, *La Alhambra. Un tesoro artístico en peligro.*

descuidados jardines y rincones eran sitios amenos, apacibles, evocadores, que hablaban a la imaginación y convidaban al ensueño. Todo en ella tenía un sello de grandeza que fué de placidez y de *cuidado abandono*, que subyugaba, haciéndolo lugar predilecto de meditación y de reposo.

»La «Alhambra de Contreras» tenía el prestigio del pasado y el encanto y la poesía de los jardines abandonados de Rusiñol. Hoy, por desgracia, han desaparecido sus más bellos y artísticos rincones, y de seguir el camino emprendido, dentro de poco tiempo no hubiese quedado en sus jardines y bosques un solo árbol» [1].

Al mismo tiempo que estaban abandonadas y en peligro de venir al suelo partes de la Alhambra apuntaladas y ruinosas desde hacía años, como los patios de Machuca y del Harén, las construcciones del Partal y los restos del exconvento de San Francisco, se abrían hoyos por todas partes, con el apasionante deseo de reconocer las partes de la Alhambra derribadas y ocultas en el subsuelo desde hacía siglos.

Las campañas de los que creían perjudicial para el monumento la actuación o inhibición de don Modesto Cendoya y, sobre todo, su incomprensible silencio administrativo, motivaron su cese como arquitecto director de la Alhambra, cargo para el que, a propuesta de maestros y amigos, fuí nombrado a comienzos de 1923.

Representaba ese nombramiento — y así debieron de entenderlo los que lo aconsejaron — un cambio total de rumbo en las obras de conservación del monumento granadino realizadas desde la época, ya un tanto mítica, de don Rafael Contreras, que pretendió «restaurar los singulares arabescos..., revelar inscripciones perdidas..., restablecer el monumento, que se hallaba casi hundido, al estado característico de su notable antigüedad» [2].

[1] J. P. Thumb, *De la Alhambra y su conservación (Gaceta del Sur*, Granada, 16 de marzo de 1923).

[2] *Estudio descriptivo de los monumentos árabes de Granada, Sevilla y Córdoba*, por Rafael Contreras, terc. edic. (Madrid 1885). En la seg. edic. (Madrid 1878, pp. 284-285) escribió: «No era nuestro propósito llevar las restauraciones

Las múltiples obras que realicé en la Alhambra durante catorce años fueron de estricta conservación y de máximo respeto a todo lo antiguo [1], con un criterio, sustentado desde hacía tiempo en España, como se ha visto en las páginas anteriores, y generalizado en el mundo culto, acorde con el interés arqueológico y con el artístico, practicado sin dogmatismos ni intentos de aplicar hasta sus últimas consecuencias teorías fabricadas *a priori* a un monumento tan complejo y vital. Cada viejo edificio presenta un problema diferente en su conservación y debe de ser tratado de distinta manera, dentro, claro está, de la tendencia conservadora; cada aposento o parte de la Alhambra plantea nuevos problemas que conviene resolver para cada caso particular. Conservar y reparar casi siempre, restaurar tan sólo en último extremo y de tal manera que la obra moderna se distinga claramente de la vieja, huyendo de toda falsificación y superchería, condenable por inmoral, anticientífica y nunca artística [2].

hasta el caso de pintar y dorar con la exuberancia que lo hicieron los árabes; porque sostenemos con respecto a la restauración de las obras de arte la opinión de conservarlas hasta donde sea humanamente posible, y después de que la obra se cae, rota o pulverizada, reponerla, cubriendo el hueco con otra semejante, para que la nueva sujete a la antigua, que se halla expuesta a desaparecer también».

1 No puede clasificarse como tal, naturalmente, la cubierta semiesférica de teja vidriada, muy de Exposición Universal, levantada por don Rafael Contreras y reconstruída más tarde por su hijo don Mariano sobre el templete oriental del patio de los Leones, cuyo derribo produjo ruidosa campaña.

2 Véanse sobre la restauración de la Alhambra y de algunos otros monumentos españoles, a más de los trabajos antes citados: Leopoldo Torres Balbás, *La Alhambra y su conservación (Arte Español*, año XVI, tomo VIII, Madrid 1927, pp. 249-253); *A través de la Alhambra (Boletín del Centro Artístico*, 3ª época, Granada, julio 1924, pp. 10-17); *La restauration des monuments dans l'Espagne d'aujour d'hui (Mouseion*, año VI, vols. 17-18, París 1932); *La reparación de los monumentos antiguos en España (Arquitectura*, año XV, Madrid 1933, pp. 1-10, 129-135 y 213-223). Estos últimos artículos, que quedaron interrumpidos, son ampliación de la comunicación presentada a la «Conferencia internacional de peritos para el estudio de los problemas referentes a la protección y conservación de los Monumentos artísticos e históricos», organizada por la «Oficina Internacional de Museos», celebrada en Atenas en octubre de 1931, conferencia a la que asistimos el señor Sánchez Cantón y tres arquitectos: don Modesto López Otero, don Emilio Moya y el autor de estas líneas. El resumen de mi comunicación se publicó en el citado número de *Mouseion*.

Hecho de gran trascendencia, observado en muchos lugares, sobre el que se han escrito no pocas páginas, entre ellas algunas admirables y bien conocidas de Ortega y Gasset, es el de la desaparición de las minorías cultas que daban tono y orientación a la vida social, absorbidas hoy por las masas, cuyas voces son casi las únicas que ahora resuenan. No han tenido éstas tiempo para educarse, refinar el espíritu y adquirir sensibilidad artística e histórica, por lo que su gusto suele ser pésimo. Gentes elementales las que las integran, no comprenden la belleza de un monumento desgastado por la acción del tiempo, el ambiente de señorío y dignidad que suele envolverle cuando no ha sido profanado por los restauradores, la emoción y el prestigio que le presta su existencia multisecular.

Para esas masas, entre ellas las hoy tan copiosas de turistas de ninguna o escasísima cultura, los edificios deben de estar completos, como recién acabados, nuevos; los militares, con los paramentos perfectamente lisos, practicables los adarves y rehechas todas las almenas, vivas sus aristas.

Su gusto — su mal gusto — está moldeado en ese aspecto, como en tantos otros, por la contemplación diaria de películas en los cinematógrafos. En las históricas, realizadas sin respeto a la verdad y con fines exclusivamente comerciales, ven reconstrucciones escenográficas de ciudades y monumentos del pasado, hechas con tablones, lienzos pintados y otros materiales de poca consistencia y pobre calidad, perfectamente terminados, sin la más leve mordedura del tiempo.

Para esas gentes, los auténticos monumentos históricos son los contemplados en la pantalla; juzgan imperfectos los reales que no se les asemejan, por no estar tan pulidos y terminados. La atracción centrípeta de la masa es enorme, cómodo seguirla — ya lo dijo Lope de Vega en forma insuperable —, penoso disentir; la mayoría de las gentes siguen sus pasos. Así las películas influyen en la restauración de monumentos, lo mismo que en las costumbres, en el atuendo y peinado femenino y en tantas otras cosas de nuestra vida actual.

Comienzan estas páginas con la reproducción de unas palabras escritas por mí hace más de cuarenta años; terminan con otras poco posteriores: «Para los que amamos la Alhambra, para los que a ella hemos consagrado buena parte de nuestra actividad, de nuestro entusiasmo durante varios años, para los que intentamos descubrir algunos de sus secretos y fuimos viviendo con el monumento a compás de nuestra propia vida, el porvenir será siempre motivo de inquietud. Las gentes que el día de mañana estén al frente de la conservación del palacio nazarí, ¿tendrán ese criterio de respeto a las obras del pasado, modeladas por la acción fatal del tiempo, que es hoy — y será siempre — patrimonio de las gentes cultas? En pocas semanas, en escasos días, se puede destruir la obra multisecular al rehacer yeserías, transformar cubiertas, renovar partes del edificio y talar jardines» [1]. Es fácil borrar la atractiva belleza que la huella de los siglos imprimió en un monumento medieval para convertirlo en un frío edificio de antigua Exposición Universal.

La contestacion, a los treinta y seis años de la pregunta, déla cada cual según su leal saber y entender. — LEOPOLDO TORRES BALBÁS.

LA PRIMERA VERSIÓN DEL EPÍGRAFE FUNDACIONAL DE LA MEZQUITA DE IBN ᶜADABBAS DE SEVILLA

Con su precisión acostumbrada, don Manuel Ocaña Jiménez publicó y tradujo en las páginas de esta Crónica la no fácil inscripción árabe grabada a lo largo de un fuste de columna que estuvo en la que fué mezquita mayor de Sevilla — colegiata del Salvador — hasta que los almohades levantaron a fines del siglo XII otra mucho mayor [2]. Dicho epígrafe fecha la cons-

1 Torres Balbás, *A través de la Alhambra* (*Bol. del Centro Artístico*, 3ª época, Granada 1924, p. 16).

2 Manuel Ocaña Jiménez, *La inscripción fundacional de la mezquita de Ibn ᶜAdabbas en Sevilla* (AL-ANDALUS, XII, 1947, pp. 145-151).

trucción del oratorio, llamado de Ibn ʿAdabbas por el *qāḍī* que dirigió su construcción, en el año 214/829-830, según en él se dice, y es el más viejo árabe existente en España. Conserva el fuste epigráfico el Museo Arqueológico Provincial de Sevilla y procede del quemadero de la Inquisición.

El señor Ocaña, antes de publicar su lectura y versión, reproduce las de sus predecesores, desde la primera de Amador de los Ríos en 1875; una segunda rectificada, del mismo, de 1911; la del P. Pedro Martín, recogida en el Catálogo del Museo, redactado por don Manuel Campos Munilla y dos del señor Lévi-Provençal, la última de ellas corregida con ayuda de la Crónica de Ibn Ṣāḥib al-Ṣalā. Un vistazo a todas ellas — nadie las creería, por su variedad, lecturas de un solo texto —, permite formar idea de las grandes dificultades de muchas inscripciones árabes, que exigen para su lectura una consagración especial. Al mismo tiempo aumenta, a ser posible, nuestro escepticismo respecto a las lecturas hechas hace algunos años, con falta de ciencia y sobra de desenfado, no revisadas aún por epigrafistas de garantía.

En el artículo del señor Ocaña no se dice, por no haberlo encontrado sin duda en el Catálogo del museo, quién era ese P. Pedro Martín, autor de una de las más fantásticas versiones recogidas. Su personalidad figura, junto con algunos datos sobre el fuste epigráfico, en un libro publicado en Sevilla hace cientoveintiún años, muy interesante para el estudio histórico de la urbanización de esa ciudad y de su carácter durante los siglos XVI al XIX. Abundaban en ella — reliquias medievales — las barreras y barreruelas, o sean las calles y callejones ciegos, sin salida; los arquillos que las aislaban y las vías angostísimas.

A pesar del derribo en la segunda mitad del siglo XVIII por el asistente don Pablo de Olavide, autorizado para ello por el arzobispo, de abundantes altares, imágenes y cruces, manifestación de la piedad popular, aún quedaban en las angostísimas vías sevillanas crecido número de ellos. Las calles eran como una prolongación de los muchos templos y aun de las propias viviendas, en las que las imágenes religiosas tenían también cumplida representación.

Se trata de la obra de don Félix González de León, *Noticia histórica del origen de los nombres de las calles de esta M. N. M. L. y M. H. ciudad de Sevilla* [1]. En su p. 525 se dice que, pasado por un puentecillo o alcantarilla el arroyo Tagarete (hoy oculto), llegábase al prado de San Sebastián en el que estuvo el antiguo quemadero de la Inquisición, demolido, sin dejar rastro, el año 1809. «Este triste edificio fué construído por los primeros inquisidores... Era un cuadrilongo en alto, formado de ladrillos, y en sus cuatro ángulos o esquinas sobresalían cuatro pilares, y sobre cada uno hubo en su principio una estatua de barro cocido. En uno de estos pilares había una inscripción latina *(sic)*... Este pilar lo recogió don Natan Wueterell y lo colocó en su inmediata fábrica de curtidos...»

Más adelante, en las «Adiciones y correcciones», pp. 592 y 593, rectifica la noticia anterior: la inscripción era árabe. Interesados don Juan Wueterell, hijo del antes aludido, y González de León en su lectura y versión, «llevaron a que vieran el Pilar, los Moros africanos que de continuo están en esta ciudad; mas tampoco surtió el efecto que se deseaba, pues no entendieron o no supieron traducir la expresada inscripción. Entonces se estampó en papel a propósito, con todas las faltas y quiebras que la misma piedra arroja. De este modo se le remitió a Cádiz al Padre don Pedro Martín, sugeto que entre otros conocimientos científicos, posee la lengua Árabe, por haber vivido entre ellos muchos años con encargos y comisiones del Gobierno, el cual encontró mil dificultades para poder entender la inscripción, ya por las faltas que esta tiene por roturas de la piedra, ya por estar en caracteres *Cúficos* que son muy difíciles de descifrar. Pero al fin, venciendo cuantos obstáculos se le han presentado, y supliendo por antecedentes algunas faltas, ha traducido la inscripción del modo siguiente...» [2].

Por tratarse de la más antigua inscripción árabe conservada en España recojo este pequeño detalle de algún interés para la historia de los epígrafes islámicos y de su lectura. — L. T. B.

1 Sevilla 1839.

2 La traducción, en el artículo citado del señor Ocaña, p. 146.

AZNALFARACHE = ḤIṢN AL-FARAŶ

Escasas son las construcciones almohades conservadas en l Península. Sobre ellas destaca señera, material y artísticamente la Giralda, el gran alminar de la mezquita mayor sevillana le vantada a fines del siglo XII.

De las obras militares de esa dinastía, han sido estudiado detenidamente los restos de las cercas de Écija, Cáceres y Ba dajoz y las torres y muros con que se reforzó la almorávide d Sevilla [1]. En cambio, apenas si mereció mención el vasto recin to de Aznalfarache, próximo a Sevilla, al que ni siquiera alude la mayoría de las guías y publicaciones consagradas a describi la gran ciudad andaluza. Cada día que pasa será más difícil s estudio arqueológico, pues la ciudad va extendiéndose hacia es lugar alto y los restos de murallas sufren de parciales destruc ciones y de la inevitable cercanía de edificios modernos que lo rodean y transforman en ambiente urbano el agreste y pinto resco que tuvieron durante siglos.

Extraña que los sevillanos no se dieran cuenta hasta esto últimos años de las excelentes condiciones — altura sobre l vega, dilatadas vistas, temperatura más benigna en verano qu en la ciudad — del cerro de Aznalfarache, a media legua agua abajo y en la orilla derecha del Guadalquivir. Situado en el Al jarafe, *al-Šaraf*, corona de Sevilla, con su collar, el Guadal quivir, según los poetas musulmanes, al pie, estaban bordeada sus riberas a fines del siglo XII, cuando se levantó Aznalfa rache, «de quintas y de jardines, de viñedos y de álamos, que s suceden sin interrupción, con una continuidad que no se encuen

[1] Para Écija, *Catálogo arqueológico y artístico de la provincia de Sevill* por José Hernández Díaz, Antonio Sancho Corbacho, Francisco Collantes de Te rán, tomo III (Sevilla 1951), pp. 211-227. Leopoldo Torres Balbás, *La alcaza ba almohade de Badajoz* (Al-Andalus, VI, 1941, pp. 168-203); *Cáceres y s cerca almohade* (Al-Andalus, XIII, 1948, pp. 446-472) y *Nuevas perspectiva sobre el arte bajo el dominio de los almorávides* (Al-Andalus, XVII, 1952 pp. 414-418).

tra en ningún otro río» [1]. El mismo autor pondera la alegría que no faltaba nunca en el Guadalquivir, en el que se permitían los instrumentos músicos y el beber vino. Desde la cumbre del cerro se dominan también el campo de Tablada con sus huertas, a la derecha; Gelves, entre abundantes naranjales, y a izquierda Santiponce, la Algava y otros pueblos esparcidos por una dilatada llanura.

En lugar de tan óptimas condiciones naturales debió de haber algún poblado desde tiempos remotos. El *Bayān* de Ibn ʿIḏārī afirma que, según Ṣāliḥ b. Sayyid, el célebre monarca sevillano al-Muʿtamid ʿalà Allāh restauró *Ḥiṣn al-Faraŷ* — Castillo del Miradero — el año 472/1079-1080 [2]. Esta y las restantes fortalezas del rico Aljarafe fueron fuertemente combatidas en la primavera de 578/1182 por tropas cristianas de portugueses que asaltaron antes Sanlúcar de Barrameda para acabar retirándose por el camino de Niebla [3].

En su destierro de Agmāt, al-Muʿtamid, colmado de nostalgias, cantaba la belleza pretérita de sus suntuosos palacios sevillanos. Entre ellos no menciona a *Ḥiṣn al-Faraŷ*, pero sí a dos situados en la orilla derecha del Guadalquivir, *Qaṣr al-Zāhir* o *Ḥiṣn al-Zāhir* (Castillo brillante) y *al-Zāhī*. El primero asentado frente a la alcazaba sevillana, tenía altas torres y perteneció a al-Muʿtaḍid [4]. Al-Zāhī era un pequeño palacio elevado (al-Fatḥ ibn Jāqān lo comparaba a la ciudadela de Ale-

1 Al-Šaqundī, *Elogio del Islam Español*, trad. por Emilio García Gómez (Madrid 1934), p. 95. Al-Šaqundī murió después de 627/1230; asistió a las tertulias del califa al-Manṣūr, constructor de Aznalfarache y no es aventurado suponer que estuvo en su alcázar.

2 *Al-Bayān al-Mugrib*, por Ibn ʿIḏārī al-Marrākušī, *Los almohades*, tomo I, trad. española por Ambrosio Huici Miranda (Tetuán 1935), p. 177.

3 Ambrosio Huici Miranda, *Los Almohades en Portugal (Anais de la Academia Portuguesa de Historia*, II serie, vol. 5, Lisboa 1954, p. 28).

4 Dozy publicó en *Scriptorum arabum loci de Abbadidis*, I, 1846, pp. 141-146, textos de historiadores y composiciones de poetas de la corte literaria de al-Muʿtamid y del mismo monarca, con referencias a los palacios sevillanos en la época de Taifas, aprovechadas por Henri Pérès, *La poésie andalouse en arabe classique au XIe siècle* (París 1953), pp. 135-188. Ver también Maqqarī, *Analectes*, II, p. 344.

po), construído por al-Muᶜtamid, muy de su predilección, por dominarse desde él el Guadalquivir. En élacostumbraba a celebrar las fiestas íntimas.

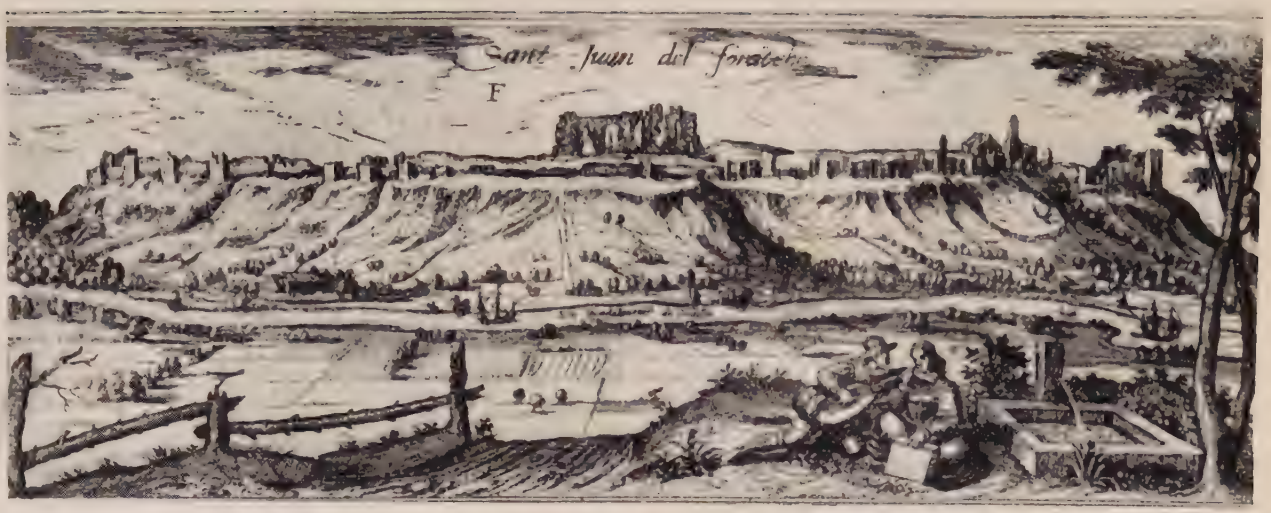
Dominaba el edificio un salón llamado *Saᶜd al-suᶜūd*, nombre de reminiscencia astrológica. Al-Muᶜtamid, en una de sus poesías del destierro alude a su *qubba*, es decir, a una estancia abovedada. Desde él el monarca arrojó al río a la cantora berébber que tuvo la audacia de elogiar a los almorávides.

¿Ocuparía al-Zāhī una parte del tal vez más vasto recinto del castillo al-Zāhir? Don Eduardo Saavedra afirmó que *Ḥiṣn al-Zāhir* estuvo en Aznalfarache, «así por su situación pintoresca al lado del río, como por su proximidad a la capital, comprobada por un pasaje de Ibn al-Abbār (p. 203), quien al referir la marcha de la hueste de Ibn Qasī de Huelva por Niebla, Aznalcazar y Tejada a Sevilla, dice que, apoderados de *Ḥiṣn al-Zāhir* los rebeldes, divisaron desde allí la tropa de almorávides que contra ellos salía de Triana» [1]. Parece comprobar la identidad de asentamiento de *Ḥiṣn al-Zāhir* y *Ḥiṣn al-Faraŷ*, a más de la noticia citada de Ṣāliḥ b. Sayyid, el relato de la sublevación de Ismāᶜīl, el hijo mayor de al-Muᶜtamid y general de su ejército, en 455/1063, cuando el monarca estaba en el primero. Cumpliendo sus órdenes Ismāᶜīl salió de Sevilla para apoderarse de la ciudad medio arruinada de Madīnat al-Zahrā'. Después de dos jornadas de marcha regresó a Sevilla y, aprovechando la ausencia paterna, se apoderó de noche de la alcazaba y de los tesoros encerrados en ella, con los que, llevándose también a su madre y a las restantes mujeres del harén, marchó hacia Algeciras, después de hundir los barcos amarrados en la alcazaba para que no pudieran llevar la noticia de lo ocurrido a *Ḥiṣn al-Zāhir* [2].

Al estar este palacio y fortaleza de la orilla derecha del Guadalquivir algo apartado de Sevilla y de Triana, como de-

[1] *La Geografía de España del Idrisi*, por don Eduardo Saavedra (Madrid 1881), p. 18.

[2] *Scriptorum arabum loci de Abbadidis*, I (Leiden 1846), pp. 253-259; Ibn ᶜIḏārī, *al-Bayān al-mugrib*, III, p. 244 sigs., citados en la obra de R. Dozy, *Histoire des musulmans d'Espagne*, III, Leiden 1932), pp. 64-65.



Ruinas de Aznalfarache en 1565, según un dibujo de Georgius Honsnaglius.

Las ruinas de Aznalfarache en el primer cuarto del siglo XX.

Las ruinas de Aznalfarache en la actualidad.

Foto Lab. Arte Univ. Sevilla.

muestra el relato anterior, su natural lugar de asentamiento era en el cerro en que algo más tarde se levantó Aznalfarache. El testimonio de Idrīsī acaba de asegurar la identidad de situación de *Ḥiṣn al-Zāhir* y *Ḥiṣn al-Faraŷ*, pues al describir la ruta marítima de Cádiz a Sevilla, menciona a *Ḥiṣn al-Zāhir* como la última estación antes de llegar a la última ciudad [1].

Probablemente estaría arruinado *Ḥiṣn al-Faraŷ* cuando el monarca almohade Abū Yūsuf Yaʿqūb al-Manṣūr, durante su estancia en Sevilla el año 589/1193 mandó levantar la residencia de *Ḥiṣn al-Faraŷ*, atalaya en las afueras de Sevilla, en lo más alto del Aljarafe, con el propósito, dice el *Bayān*, de alojar en ella a los campeones de la guerra santa y de poner pavor en las almas de los infieles [2]. Rápidamente se elevaron sus murallas, rodeando el amplio cerro de su asiento y un alcázar en su interior desde cuyos salones se gozaba de la vista de Sevilla y de gran extensión de terreno a su alrededor. Se señaló también lugar para casas. El mismo monarca la llamó *Ḥiṣn al-Faraŷ* (Castillo del Miradero) y vigilaba su construcción, impaciente por verla terminada.

El 8 de junio de 1915, recién llegado de la expedición en la que logró librar a Silves de la dominación cristiana, fué Yaʿqūb al-Manṣūr a caballo desde la Buḥayra de bāb Ŷahwar [3] a *Ḥiṣn al-Faraŷ*, cuyas obras no debían de estar concluídas.

En la al parecer suntuosa residencia descansó el vencedor de Alarcos de sus triunfantes campañas de la guerra santa. Hay noticia de su estancia en ella en el año 592/1196. Entonces ordenó hacer norias bajo la fortaleza, a orillas del Guadalquivir.

[1] Idrīsī, *Description de l'Afrique et de l'Espagne*, edic. Dozy y de Goeje, texto, p. 177; trad. p. 214.

[2] Según el *Qirṭās* — trad. Huici, d. 234 — cuyas noticias merecen menos crédito que las del *Bayān*, seguido para la redacción de estas notas, al-Manṣūr mandó construir *Ḥiṣn al-Faraŷ*, a orillas del Guadalquivir, tras haber asistido a la oración en la nueva mezquita mayor de Sevilla, recién terminada, después de lo cual marchó a Marrākuš, ciudad a la que llegó en šaʿbān del año 594/8 junio a 6 julio 1198.

[3] Para la situación de la Buḥayra véase T. B., *Notas sobre Sevilla en la época musulmana* (Al-Andalus, X, 1945, pp. 189-196).

Terminada su tercera campaña en la Península, al llegar a Sevilla el 1° de šawwāl de 593/19 de agosto de 1197, se instaló al-Manṣūr en su residencia recién terminada de *Ḥiṣn al-Faraŷ* para acabar de pasar el verano [1], en sitio de tan excelentes aires y dilatado horizonte. En ella celebró el soberano una famosa audiencia poética y presenció un desfile militar [2].

Breve fué la época de esplendor de Aznalfarache, cuyo vasto recinto serviría de refugio a los habitantes del rico y poblado Aljarafe en caso de alarma.

La *Primera Crónica General* relata cómo, al sitiar Fernando III Sevilla, conquistada en 1248, encargó a don Pelayo Correa, maestre de la orden de Uclés, es decir, de la de Santiago, establecido en la orilla derecha del Guadalquivir con doscientos ochenta caballeros entre freyres y seglares, combatir a los moros que guarnecían el castillo de «Eznalfarax» y a los del Aljarafe. Conquistaron los cristianos Gelves y hubieron de sostener muchos combates con los defensores de la fortaleza, a cuya puerta llegaron en varias ocasiones. Rendida la ciudad, «Aznalfarag» se entregó también por «pleytesia» [3].

En el *Repartimiento de Sevilla* se cita el «castellar vieio de Aznalfarache». Había en él casas, repartidas en esa ocasión, y su territorio estaba densamente poblado de olivares y figuerales [4]. Una carrera, repetidamente mencionada, le unía a Sevilla [5].

Pasó más tarde Aznalfarache a la orden de San Juan de Je-

1 *Al-Bayān, Los Almohades*, I, pp. 176, 177, 183, 192 y 202-203; al-Marrākušī, *Kitāb al-muᶜŷib fī taljīṣ ajbār al-Magrib*, trad. de Ambrosio Huici Miranda (Tetuán 1955), pp. 243-244.

2 Al-Marrākušī, *Kitāb al-muᶜŷib*, pp. 244-246 de la trad. Huici.

3 *Primera Crónica General de España*, publicada por Ramón Menéndez Pidal (Madrid 1955), caps. 1.081, 1.086, 1.087, 1.088, 1.123 y 1.130, pp. 750, 751, 753-754, 766-767 y 770.

4 Al-Šaqundī pondera la abundancia y calidad de los higos sin par de esta comarca (*Elogio del islam español*, pp. 97-98). Antes Idrīsī describe *al-Šaraf* plantado por completo de higueras y olivos (Idrīsī, *Description*, texto, p. 178; trad. p. 215).

5 *Repartimiento de Sevilla*, edición Julio González, II (Madrid 1951), p. 284 e índice.

rusalén, dueña también de Lora del Río, Setefilla, Tocina y Villanueva del Camino o del Río. Luego volvió a la Corona.

El arzobispo de Sevilla don Gonzalo de Mena (1393-1401) fundó en el interior del ruinoso recinto un convento de la orden Tercera [1].

Una lámina de la obra *Civitates Orbis terrarum*, reproducción de un dibujo de Georgius Honsnaglius hecho en 1565, muestra el estado de la fortaleza por entonces. Aún se veían buena parte de los lienzos de muros y abundantes torres de la larga línea de la cerca coronando el elevado escarpe sobre el Guadalquivir. Y hacia el centro del recinto trozos de altos muros también ruinosos. En su interior, al norte, en la parte más próxima a Sevilla, se percibe un campanario y una amplia nave cubierta, el templo sin duda de la orden Tercera.

En el siglo XVII el analista Ortiz de Zúñiga describe a San Juan de Aznalfarache, «ya todo reducido a ruinas y la población puesta en lo baxo, quedan de dentro de las rotas murallas sólo esta Iglesia y el Convento que en ella fundaron los Terceros, que ha tenido varias mudanzas» [2].

Hasta fecha reciente se conservaban aún bastante firmes gran parte de las torres y muros situados sobre el Guadalquivir,

[1] Pascual Madoz, *Dicc. geog.-est.-hist. de España,* III (Madrid 1846), pp. 213-214).

[2] *Anales eclesiásticos y seculares de la muy noble y muy leal ciudad de Sevilla,* por don Diego Ortiz de Zúñiga, t. II (Madrid 1795), p. 263. Durante los siglos XVI y XVII, varios autores sevillanos aluden a San Juan de Aznalfarache en su intento de localizar el *oppidum* de Osset, llamado *Iulia Constantia,* que cita Plinio frente a *Hispalis* — Sevilla —, incendiado por Leovigildo en 583, con motivo de sus luchas con su hijo Hermenegildo. Francisco de Rojas y otros afirmaron que las ruinas de Aznalfarache habrán pertenecido al poblado romano Osset. Ambrosio de Morales, contradiciéndoles, escribió con más acierto, «ser manifiestamente población y fábrica de Moros sin rastro ninguno de Romanos.» *(Las antigüedades de las Ciudades de España,* t. IX, Madrid 1792, p. 305). Rodrigo Caro y el P. José del Hierro situan a Osset en el cerro de Chaboya o Chamoya, al norte y muy cerca de San Juan de Aznalfarache, en donde dicen se veían sus ruinas, cerro comunicado con el que ocupaba la fortaleza islámica por un puente cuyos estribos aún permanecían en el siglo XVII. *(Antigüedades y principado de la ilvstrissima civdad de Sevilla,* por Rodrigo Caro, Sevilla 1634, lib. III, cap. XIX, fols. 113 *v*, 114 *r* y *v* y 115 *r*.)

en lo alto de un elevado derrumbadero de fuerte pendiente, gracias a haberse construído empotrados en el cerro, frenteando su parte superior, tallada. Toda la fábrica es de tapiería de argamasa, aparentes los mechinales de los tableros que sirvieron para su construcción. Las torres son rectangulares, próximas y de poco saliente. Antes de que su destrucción o renovación sea mayor merecen estas ruinas un detenido estudio que las incorpore a la historiografía arquitectónica almohade española. — L. T. B.

INDICE DE LUGARES[1]

Agmāt, 53.
al-Šaraf, 52.
al-Zāhī, 53, 54.
Alarcos, 55.
Alepo, 53, 54.
Algava, 52.
Algeciras, 44.
Aznalcazar, 54.
Aznalfarache, 1, 52, 54-56.

Badajoz, 52.
Bizancio, 16, 17.

Cáceres, 52.
Cádiz, 51, 55.
Carpio (El), 24.
Constantinopla, 27.
Córdoba, 10, 16, 17; mezqûita mayor, 3, 5, 7, 10, 12-14.

Damasco, 16, 17.

Egipto, 7; alminar de la mezquita de al-Ḥākim, 10; mezquita de Ibn Ṭūlūn, 7.

Gelves, 53, 56.
Granada, 40, 41, 44; alcázar, 41; Alhambra, 1, 33, 37, 40-47, 49; ex-convento de San Francisco, 46, 47; Partal, 46; patios de Machuca y del Harén, 46, 47.
Guadalquivir, 31, 52-57.

Ḥisn al-Faraŷ, 1, 52-56.
Huelva, 54.

Ifrīqiya, 7.
Italia, 39.

Jerez, 31.
Jerusalén: mezquita al-Aqṣà, 6, 10, 13.

Loire, 1, 19, 20, 30.
Lora del Río, 57.

Madīnat al-Zahrā' 1, 2, 3, 5, 7, 10, 11, 12, 14, 16-18, 32, 54.
Maillezais, 20-24.
Málaga, 5, 11; Alcazaba, 33.
Marruecos, 33.
Mchatta, 7.
Méobecq (Indre), 20, 21, 23, 24, 27-29.
Mesas de Asta = Asta Regia, 1, 30.
Mesopotamia, 7.

[1] En este índice y en el siguiente las referencias remiten a la paginación especial del artículo y no a la de la REVISTA. Para la confección de ambos se ha prescindido de los nombres citados en las notas.

Monteagudo: cortijo, 31.

Niebla, 53.

Pamplona, 13.
Península (ibérica), 52, 56.
Poitiers:Saint-Hilaire, 20-26.

Qaṣr al-Zāhir = Ḥisn al-Zāhir, 53-55.

Roma, 39.

Saint-Benoit-sur-Loire, 20, 22-25, 28, 29.
Samarra, 7.
San Juan de Aznalfarache, 57.
San Lúcar de Barrameda, 53.
Santiponce, 53.
Setefilla, 57.
Sevilla, 37, 50-52, 54, 57; alcazaba, 53, 54; alcázar, 37; *bāb Ŷahwar*, 55; *Buḥayra*, 55; catedral, 37; Giralda, 52; mezquita de Ibn ʿAdabbas, 1, 49; museo Arqueológico Provincial, 50; prado de San Sebastián, 51; quemadero de la Inquisición, 50-51.
Silves, 55.
Siria, 7.

Tablada, 53.
Tagarete, arroyo, 51.
Tartessos, 30.
Tejada, 54.
Tocina, 57.
Tudela, colegiata, 26, 27.

Vendôme, La Trinidad, 23.
Villanueva del Camino o del Río, 57.

Uclés, 56.

Zaragoza, 34; Aljafería, 5.

INDICE DE NOMBRES DE PERSONAS

ʿAbd al-Raḥman II, 16, 24.
ʿAbd al-Raḥmān III, 3, 6, 13, 16.
Abū Yūsuf Yaʿqūb al-Manṣūr, 55, 56.
al-Fatḥ ibn Jāqān, 53.
al-Ḥakam II, 10, 13.
al- Manṣūr, 13.
al-Muʿtaḍid, 53.
al-Muʿtamid ʿalà Allāh, 53, 54.
Alba (Santiago), 43.
Almagro San Martín (Melchor de), 44.
Amador de los Ríos, 50.
Anasagasti (Teodoro de), 37.

Beethoven, 2.
Boabdil, 43.

Campos Munilla (Rafael), 50.
Cendoya (Modesto), 41, 43, 44, 46.
Cevallos (Pedro), 35.
Contreras (Rafael), 46.
Correa (Pelayo), 56.
Crozet, 22, 27.

Deonna, 19.
Didron, 36.

Emma, 23.
Esteve Guerrero, 1, 33.

Fernando III, 56.
Focillon, 20, 24.
France (Anatole), 35.

Gaillard, 22.

García Romo (Francisco), 1, 30.
Gestoso (José), 37.
Giménez Serrano, 41.
Giovannoni, 39.
Golvin (L.), 1, 18.
Gómez Moreno (Manuel), 41.
Gómez-Moreno (Manuel), 24, 34, 44.
González de León (Félix), 51.
Goya (Francisco de), 35.
Grodecki (Luis), 20, 25, 27.
Gudiol, 25-27.

Hernández (Félix), 10.
Honsnaglius (Georgius), 57.

Ibn ʿAdabbas, 50.
Ibn al-Abbār, 54.
Ibn ʿIḏārī, 53.
Ibn Qāsī de Huelva, 54.
Ibn Ṣāḥib al-Ṣalā, 50.
Idrīsī, 55.
Inés de Borgoña. 23.
Infantas (Conde de las), 45.
Ismāʿīl, 54.

Lévi-Provençal, 50.
Lope de Vega, 46.
López Otero (Modesto), 39.

Maqqarī, 17.
Marçais (G.), 10.
Martel (Geoffroy), conde de Anjou, 23.
Martín (P. Pedro), 50, 51.
Mena (Gonzalo), 57.
Mohamed, 43.

Ocaña Jiménez (Manuel), 32, 49, 50.
Olavide (Pablo de), 50.
Ortega y Gasset, 48.
Ortiz de Zúñiga, 57.
Osma (Guillermo J. de), 43.

Pijoan, 27, 28.
Puig y Cadafalch (José), 38.

Rabīʿ Ibn Zayd, 17.
Riaño (Juan Facundo), 41.
Rusiñol, 46.

Saavedra (Eduardo), 53, 54.
Ṣāliḥ b. Sayyid, 53, 54.

T. B. (L.), 1, 51, 58.
Teófilo, 16.
Tormo (Elías), 34, 39.
Torres Balbás (Leopoldo), 24, 31, 33, 49.
Tubino (Francisco), 37.

Unbertus, 20, 22, 24, 25.

Vega Inclán (Marqués de la), 43.
Velázquez Bosco (Ricardo), 12, 37, 44.
Viollet-le-Duc, 34-36, 39.

Wueterell (Juan), 51.
Wueterell (Natan), 51.

Yoshikawa (I.), 24.

Zahrā', 3.

VARIEDADES

ALMINAR

Hace unos meses, en un artículo erudito y divertido a la vez, publicado en el *Boletin de la R. Academia Española* (t. 39, cuad. 157, mayo-agosto 1959, pp. 277-294), mi excelente amigo Jaime Oliver Asín demostró que la voz «alminar» es una creación reciente (1820), nacida de un error del arabista Conde, divulgada principalmente por el Duque de Rivas, que enamorado de la palabra, la empleó con predilección en *El Moro expósito* (1834).

La casualidad me ha proporcionado una confirmación curiosa de la demostración de Jaime Oliver, al consultar el *Diccionario militar español-francés* del brigadier Federico Moretti, que compré de ocasión en Méjico hace unos treinta años. Detalles que creo interesante señalar porque, siendo dicha obra un excelente instrumento de trabajo, apenas conocido parece ser su autor, ya que no veo figure su nombre en las enciclopedias y repertorios usuales. Este *Diccionario* se empezó después de 1812, según declaración algo imprecisa del escritor en su *Prólogo*, pero no lo publicó en Madrid la Imprenta Real hasta el año 1828. Ahora bien: dos hechos me llaman la atención:

1º La voz «alminar» no figura en el cuerpo del *Diccionario*, sino en el *Suplemento de algunas voces omitidas...* (p. 404 a), bajo la forma siguiente: «ALMINAR. n. p. ant. *Al minhar* [1]. Entre los árabes en España el *Faro*, o torre de una mezquita».

[1] Jaime Oliver no registra en su estudio esta forma injustificada. Quizá sea invención de Moretti.

2º En la copiosa bibliografía que se encuentra al principio de la obra, paginada en cifras romanas, y que, por lo tanto, pudo imprimirse después del *Suplemento*, leemos: «*Conde (D. Josef Antonio)*, Historia de los árabes en España. 3 vol. en 4º. Madrid 1818» [1].

De esta doble constatación resulta muy probable que Moretti tomó la palabra de la *Historia* de Conde después de redactado el *Diccionario* y la introdujo en el *Suplemento* cuando hubo leído o consultado dicha *Historia*, es decir, entre 1818 (o 1820-1821) y 1828. La ignoraba antes, aunque registra muchos vocablos de origen árabe, como «albacara», «albarrana (torre)», «alcadi», «alcaide», «alfaneque», «algara», etc., etc. Todo ello, pues, viene a confirmar plenamente la tesis sostenida por Jaime Oliver Asín.

Robert Ricard.

[1] Esta fecha que Moretti atribuye a la obra de Conde parece errónea. Jaime Oliver da 1820-1821 (p. 277). Mas no creo que esta pequeña equivocación de Moretti tenga mucha importancia en el caso que nos interesa y por lo cual no me parece necesario resolver a todo trance este problema sin trascendencia. La bibliografía de Moretti registra varias obras publicadas en 1827 y hasta en 1828, lo que demuestra que se imprimió muy poco antes de salir el *Diccionario*.

En realidad puede afirmarse que las páginas del *Suplemento*, numeradas con cifras romanas se imprimieron con posterioridad a lo demás, pues las pp. xxxiii-xxxvi contienen una serie de correcciones no sólo al *Diccionario*, sino también al propio *Suplemento*.

NOTA SOBRE LA «MAFLÊṬA» DE LOS JUDIOS DE FEZ

En la repostería casera de los judíos de Fez hay una clase de pasta que se llama *mafl̂ṭa*. Figura esta palabra en uno de los textos judeo-árabes de Fez recogidos por Brunot y Malka [1] en el pasaje que copio a continuación:

ذي عنده شي مملّكة كايمشي يتعشّى معها بمافليطة مدهونة بالزبدة والحليب والعسل ، وكاين ذي كايكبّر بها بشي حاجة ذ الذهب [2]

Es decir:

> Celui qui a une fiancée va manger le soir chez elle du *feuilleté* avec du beurre frais, du lait et du miel. Il en est qui offrent quelque objet d'or [3].

Hay una nota para ilustrar la palabra en cuestión, que es la siguiente:

> La *mafl̂ṭa* est une pâte feuilleté que l'on prépare de la façon suivante:
>
> On prend de la farine en quantité suffisante. On y verse de l'eau peu à peu tout en la pétrissant jusqu'à ce qu'on obtienne une pâte très molle. On prend un petit morceau de cette pâte et on l'étire, en l'endui-

1 *Textes Judéo-Arabes de Fès* par Louis Brunot et Elie Malka, Textes, transcription, traduction annotée; Publications de l'Institut des Hautes Études Marocaines, tome XXXIII, Rabat 1939.

2 *Textes*, p. 72; la transcripción en la p. 73.

3 *Ibid.* p. 271.

sant d'huile pour avoir une feuille circulaire très mince. Cette feuille est alors mise dans une poêle en terre. On recommence l'opération une vingtaine de fois. On fait cuire toutes ces feuilles de pâte, d'abord d'un côté, puis de l'autre, on retire le tout et on le plie en deux. On a ainsi une *maflêṭa* qu'on garde chaude en l'entourant d'une serviette. On répète la même opération jusqu'à épuisement de la pâte.

La *maflêṭa* se fabrique uniquement à la maison. On ne la vend pas, on ne l'achète pas. Les familles qui en fabriquent en envoient à leurs amis.

On consomme ce feuilleté, quand on a le désir, une fois par semaine, de préférence le jeudi au dîner. On en mange également chez beaucoup de personnes pendant la semaine qui précède le 9 Ab, anniversaire de la destruction du Temple. Les bouchers, qui depuis le premier jour du mois sont en chômage parce que les Juifs s'interdisent de manger de la viande pendant cette période, en profitent pour faire de nombreux repas du midi ou du soir avec de la *maflêṭa*.

Pour la nuit de Mimouna, tout le monde mange de la *maflêṭa* accompagnée de lait, de miel et de beurre frais. C'est alors un véritable mets rituel dont la consommation porte bonheur; d'ailleurs le lait, le miel, le beurre frais qui l'accompagnent sont déjà par eux-mêmes des symboles de douceur, d'abondance et de bonheur [1].

Como vemos, se trata de una especie de hojaldre bastante simple de composición y de preparación laboriosa que en algunas festividades religiosas forma parte de un plato ritual y cuyo origen es probablemente muy antiguo.

En el glosario [2], editado en volumen aparte, los autores, que suelen anotar la etimología de todas las voces interesantes, ya procedan del hebreo o de las lenguas europeas, dejan sin explicación la de la palabra *maflêṭa*. Viene ésta bajo una falsa raíz, مفلط, y está definida así:

ماڤليطة — *maflêṭa* (sans pluriel), «mets rituel fait de pâte feuilletée»; voir *Textes*, p. 275, note 17. La préparation très compliquée de cette pâ-

[1] *Ibid.*, p. 275.

[2] *Glossaire judéo-arabe de Fès* par Louis Brunot et Elie Malka; Publications de l'Institut des Hautes Études Marocaines, tome XXXVII, Rabat 1940.

tisserie occasionne un certain désordre dans la maison, d'où l'expréssion: *ás bạ́d-ˇlmafḷệṭa ᶜămệlṭ* «quel désordre as-tu mis ici?» [1].

* * *

Al estudiar un tratado de cocina arábigoandaluza del siglo XIII, el *Kitāb faḍālat al-jiwān fī ṭayyibāt al-ṭaᶜām wa-l-alwān* [2], de Abū-l-Ḥasan ᶜAlī ibn Muḥammad ibn Abī-l-Qāsim ibn Muḥammad ibn Abī Bakr ibn Razīn al-Tuŷībī al-Andalusī, del que existen dos códices muy distintos, uno en la Biblioteca de la Universidad de Tűbingen (cf. Ahlwardt, *Verzeichniss der arabischen Handschriften der kőniglichen Bibliothek zu Berlin*, V, nº 5473), y otro en Madrid, en la Real Academia de la Historia (Colección Gayangos, nº XVI), cuya edición, acompañada de traducción, estudio y glosario, tengo preparada para la imprenta, encontré un par de recetas (las que llevarán en mi edición los números 21 y 28), de sopas *[ṯarīda]*, cuyo nombre es romance y está en relación con el de esta pasta de los judíos de Fez. Traduzco a continuación los pasajes que me interesan de estas dos recetas:

> [§ 21]... Se remoja la sémola, se amasa bien amasada, sin levadura y con poca agua, y se hacen tortas delgadas en extremo, que se untan todas de manteca y se colocan en una paila de barro, una encima de otra, y, puestas así, se cuecen ligeramente en el horno, sin que lleguen a cocerse del todo...
>
> [§ 28] Se amasa sémola con agua y sal, sin levadura, que quede bien amasada, y se hacen tortas delgadas que se untan de manteca, y se ponen en una paila una sobre otra, hasta que queden como si fuera una sola, y se llevan al horno. Cuando van a estar cocidas, sin dejar que terminen de cocerse, se sacan...

De ambas clases de *ṯarīda* dicen los manuscritos que son orientales *[šarqiyya]*. Sin embargo, el nombre las delata como plato an-

1 *Glossaire*, p. 129.

2 Sobre esta obra véase mi trabajo *La cocina arábigoandaluza según un manuscrito inédito*, publicado por la Facultad de Filosofía y Letras, Madrid 1960.

daluz. Este nombre aparece con grafías distintas. En el § 21, فياطل en el ms. de Tűbingen — que es de un copista oriental —, frente a فلياطل del ms. de Madrid, que es occidental; en el § 28, فلياطل en el ms. de Tűbingen, y بلـيـاطل (vocalizado así; habría de leerse *balyāṭil*) en el de Madrid. La primera grafía, que sólo aparece una vez, *fayāṭil*, es una lectura falsa del copista, que lo ha tomado por un plural fracto tipo *mafāʿil*, y no es de extrañar este error ya que, repito, el copista era oriental. La forma correcta es فلياطل; la última grafía es una simple confusión de *bā'* por *fā'*, tan frecuente en los mss. occidentales, pero tiene el interés de venir vocalizada, como ocurre en ambos mss. con muchas palabras de origen romance. La primera letra sería más correcta con vocal *ḍamma*, ya que el nombre corresponde al adjetivo latino *foliatil[is]* origen del castellano 'hojaldre'. La transcripción es perfecta: la *t* latina por *ṭā'*, como de ordinario, y el acento tónico conservado mediante la vocal larga.

Este nombre *folyāṭil* es aquí, sin embargo, no el nombre del hojaldre como tal, sino el de las sopas preparadas con él. Para hojaldre emplea la *Faḍālat al-jiwān* casi siempre *muwarraqa* [1] (es decir, exactamente 'foliácea') o el plural en *āt*.

Esta *ṭarīda* de los musulmanes españoles está hecha, como hemos visto, a base de hojaldre. A base de hojaldre está hecha también la *maflêṭa* de los judíos de Fez que han conservado, híbrida, esa misma voz romance que aparece en nuestros manuscritos. Porque esa *maflêṭa* es sin duda la forma vulgar de un participio pasivo femenino árabe, *mufalyaṭa* = 'foliácea', de una hipotética raíz *falyaṭa* — que tal vez existiera, con el sentido de 'dar a la masa forma de hojaldre' —, cuyo origen nominal sería precisamente *folyāṭil*.

Fernando de la Granja.

[1] *Muárraqua* [pl.] *Muarraquit* traduce Pedro de Alcalá por hojaldre. Cf. la ed. de P. de Lagarde, p. 275 *b*, l. 26. *Folyāṭil* no está registrada en los diccionarios árabes, ni figura en el *Glosario* de Simonet.

ʿABBĀS IBN FIRNĀS

UNA personalidad curiosa, que cuenta entre las más notables del círculo poético que floreció en la corte omeya cordobesa del siglo IX, fué la de ʿAbbās ibn Firnās [1]. Este hombre destacó en tantos y tan varios campos de la especulación literaria y científica, que mereció ser llamado *ḥakīm al-Andalus*, y es, en todo caso, un espectacular exponente de la renovación cultural que la influencia ʿirāqī provocó en la España Musulmana, singularmente a partir del reinado de ʿAbd al-Raḥmān II.

He aquí algunas de las disciplinas y actividades en que, según sus biógrafos, sobresalió este ingenio: Fué muy versado en las letras *(ādāb)* y uno de los hombres de mayor sagacidad y penetración «para captar los conceptos sutiles y los secretos de las bellas artes» [2]; conocía perfectamente el arte de la música, tocaba el laúd y cantaba acompañándose con él [3]; era filósofo agudo, poeta *mufliq*, maestro experto en la ciencia de la astrología, práctico en la magia blanca y alquimis-

1 Fuentes utilizadas para su estudio: Ibn ʿAbd Rabbihi, *al-ʿIqd al-farīd*, ed. Būlāq 1293, II, 367 (ed. Aḥmad Amīn, IV, 495); al-Zubaydī, *Ṭabaqāt al-naḥwiyyīn*, Cairo 1373=1954, pp. 291-2; Ibn Ḥayyān, *Muqtabis*, ed. M. M. Antuña, París 1937, p. 144; Ḥumaydī, *Ŷaḏwat al-muqtabis*, ed. M. ibn Tāwīt, Cairo 1372 = 1952, nº 731; Ḍabbī, *Bugyat al-multamis*, ed. Codera y Ribera, Madrid 1885, nº 1.247; Ṯaʿālibī, *Yatīmat al-dahr*, ed. ʿAbd al-Ḥamīd, Cairo 1947= 1366, II, p. 16; Ibn ʿIḏārī, *Bayān*, ed. Dozy, I, 114-15, trad. Fagnan, II, 183; Ibn Saʿīd, *Mugrib*, ed. Šawqī Ḍayf, Cairo 1953, I, p. 333; Ibn al-Jaṭīb, *Aʿmāl al-aʿlām*, ed. Lévi-Provençal, Rabat 1934, p. 16 (Beyrouth 1956, p. 14); Maqqarī, *Analectes*, I, 101; II, 91, 254 (ed. Cairo, I, 153; IV, 129, 345-6). Otras indicaciones bibliográficas serán dadas en el curso del presente trabajo.

2 Zubaydī, *Ṭabaqāt*, p. 291.

3 Zubaydī, *ibidem*.

ta [1]; tenía una gran destreza física y sobresalía en los juegos de prestidigitación más complicados [2]. El historiador Ibn Ḥayyān, que es quien le aplica el título de *ḥakīm al-Andalus* [3], puntualiza que Ibn Firnās realizó importantes descubrimientos científicos y que fué inventor de ciertos aparatos y artificios — alguno de ellos verdaderamente peregrino — que reportaron beneficio y provecho a los andaluces. Pero, entre tantas y tan diversas actividades, hubo una que le dominó y a la que se entregó con pasión: fué el cultivo de la poesía, según testimonio de al-Zubaydī [4].

Estaba adscrito a la clientela de los omeyas cordobeses y era de linaje beréber, perteneciente a una de las familias de esta raza establecidas en la región de Tākoronnā (Ronda) [5]. Su nombre completo era Abū-l-Qāsim ʿAbbās ibn Firnās ibn Wardās. Comenzó a dar muestras de su talento ya en la época de al-Ḥakam I, formó luego en el séquito cortesano de ʿAbd al-Raḥmān II y acompañó, por último, al emir Muḥammad, para morir poco después del reinado de éste, en el año 274 (= 887) [6].

Los cronistas árabes han dado acogida en sus obras a algunos relatos que descubren el espíritu despierto y agudo de nuestro personaje. Nos lo presentan, por ejemplo, como el primer erudito que en al-Andalus descifró el *Kitāb al-ʿarūḍ*, tratado de retórica compuesto por Jalīl, el famoso filólogo oriental, maestro celebrado de la escuela gramatical de Basora. Al-Zubaydī, bajo la autoridad de Ibn Lubbāba, explica que este libro fué traído a España por un mercader, quien lo ofreció a ʿAbd al-Raḥmān II; el *fatà* Abū-l-Faraŷ — uno de los mejores servidores palatinos de este emir — contaba que el tal libro era objeto de irrisión dentro del alcázar cordobés hasta el punto de que las *ŷāriyas* del harén, en son de mofa, se solían decir unas a

[1] Ibn Saʿīd, *Mugrib*, I, 333.

[2] Cfr. Lévi-Provençal, *Historia de la España Musulmana*, trad. esp. de E. García Gómez (tomo IV de la *Historia de España*, dirigida por R. Menéndez Pidal), Madrid, 1950, p. 174.

[3] Apud Ibn Saʿīd, *Mugrib*, I, 333. También recoge este título Maqqarī, *Analectes*, I, p. 101 (ed. Cairo, I, 153).

[4] Zubaydī, *Ṭabaqāt*, p. 291.

[5] Ibn Saʿīd, *Mugrib*, I, 333. — Esto invalida la opinión de Simonet, quien lo suponía de raza indígena española (cfr. *Mozárabes*, p. 353, n. 2).

[6] Ibn Saʿīd, *Mugrib*, I, 333.

otras: «¡Dios te ha dado una mollera tan dura como la del que llenó su libro con *mimmā... mimmā...*!» (Se referían, claro está, al autor del *Kitāb al-ʿarūḍ*). Ibn Firnās se enteró de lo que ocurría, pidió el libro al emir y, al leerlo, captó inmediatamente el sentido del texto, desentrañando las sutilezas de la ciencia del *ʿarūḍ*. Es más, señaló la conveniencia de adquirir el oportuno comentario del mismo, y el emir envió a Oriente un propio que se lo trajo, remitiéndoselo luego al poeta andaluz con un donativo de 300 dinares y vestidos de honor [1].

Lo que nos revela todo el alcance de la compleja mentalidad de Ibn Firnās, es el capítulo de sus inventos y experimentos más o menos científicos. Llevó a cabo varios de ellos, pero el más audaz fué, sin duda, el que ideó para volar por los aires, y que consistió en lo siguiente: se cubrió el cuerpo con una pieza de seda revestida de plumas, se adaptó dos alas como los pájaros y se echó a volar, en la Rusāfa de Córdoba; logró permanecer en el aire un cierto tiempo y, planeando, recorrió alguna distancia; pero en el momento de tomar tierra, no acertó a maniobrar adecuadamente y cayó con violencia en el suelo, lastimándose el trasero, «porque — dice el cronista — no se había dado cuenta de que los pájaros, al posarse, se valen de su cola, y él no se había fabricado cola» [2].

Por este intento podría considerarse a Ibn Firnās como un remoto precursor de la aviación [3], aunque, seguramente por su desafortunado final, no debieron quedarle muchas ganas de repetirlo. Y además tuvo que sufrir las diatribas de sus émulos, principalmente del más significado de todos ellos, Mu'min ibn Saʿīd, quien le disparó una sátira en la que figuraba este verso:

> ¡Quiso aventajar al grifo en su vuelo,
> y sólo llevaba en su cuerpo las plumas de un buitre viejo! [4]

[1] Zubaydī, *Ṭabaqāt*, p. 291. Aluden de pasada a este hecho: Ibn Saʿīd, *Mugrib*, I, 333; Maqqarī, *Analectes*, II, 254 (ed. Cairo, IV, 345). Fué recordado por Lévi-Provençal, *Hist. Esp. Mus.* (trad. esp. de E. García Gómez), p. 174.

[2] Ibn Saʿīd, *Mugrib*, I, 333; Maqqarī, *Analectes*, II, 254 (ed. Cairo, IV, 345-6).

[3] Cfr. A. González Palencia, *El Islam y Occidente*, Madrid, 1931, pp. 48-9; Lévi-Provençal, *Hist. Esp. Mus.* (trad. esp. de E. García Gómez), p. 174.

[4] Metro *ṭawīl*, rima *mī*. Cfr. Ibn Saʿīd, *Mugrib*, I, 333; Maqqarī, *Analectes*, II, 254 (ed. Cairo, IV, 346).

Otras prácticas que atrajeron la atención curiosa de Ibn Firnās fueron las de la alquimia y la astrología, y con ellas queda centrado en el cuadro de poetas-astrólogos de que gustaban rodearse los emires cordobeses, especialmente ᶜAbd al-Raḥman II. Merced a sus experimentos alquimistas consiguió llegar a la fabricación del cristal, obtenido de los minerales, hecho que revistió una innegable importancia para la industria andaluza del vidrio, como advierten los biógrafos árabes y recogen los investigadores modernos [1]. Y por lo que toca a sus conocimientos astronómicos, también tuvieron una aplicación inmediata, pues, valiéndose de una técnica original suya, construyó un reloj *(mīqāta)* que regaló al emir Muḥammad [2]. Por otra parte, y como manifestación de su sabiduría en materia de los cursos celestes, representó en una estancia de su casa una especie de cielo o firmamento en el que aparecían estrellas y nubes, todo acompañado de ruidoso y deslumbrador aparato de truenos y relámpagos. Este «cielo», que Ibn Firnās ideó seguramente para dejar maravillados a cuantos lo vieran, provocó una nueva sátira de su rival Mu'min Ibn Saᶜīd, que los historiadores árabes registran con regocijo, pero cuya intención escabrosa nos impide trasladar aquí [3].

Estas son, fundamentalmente, las noticias que poseemos sobre los descubrimientos o invenciones de Ibn Firnās, y a través de ellas podemos percibir algunas características de la personalidad de su autor: nos manifiestan un ingenio penetrante y agudo demostrado en realizaciones más o menos acertadas, en las que se adivina, quizá, una tendencia a producir cosas que pudieran maravillar o sobrecoger a las gentes. No siempre consiguió su objeto de una manera rotunda, es verdad, pues en algunos casos, como hemos visto, fué tomado a chacota por sus enemigos. Pero su propósito, a todas luces, sería el que hemos apuntado. Nótese que aquella tendencia conjuga muy

[1] Ibn Saᶜīd, *Mugrib*, I, 333; Maqqarī, *Analectes*, II, 254 (ed. Cairo, IV, 345); González Palencia, *El Islam y Occidente*, p. 48; H. Pérès, *La poésie andalouse en arabe classique au XIᵉ siècle*, p. 284; Lévi-Provençal, *Hist. Esp. Mus.*, trad. esp. de E. García Gómez, vol. IV, p. 174, vol. V, p. 185.

[2] Ibn Saᶜīd, *Mugrib*, I, p. 333; Maqqarī, *Analectes*, II, 254 (ed. Cairo, IV, 345); J. Ribera, *Cantigas*, p. 53, n. 2; González Palencia, *El Islam y Occidente*, pp. 48-9.

[3] Maqqarī, *Analectes*, II, 254 (ed. Cairo, IV, 346).

bien con su condición de astrólogo y práctico en las ciencias ocultas, aspecto este último en que los historiadores insisten precisando que, a causa de sus prácticas mágicas, Ibn Firnās sufrió acusaciones y ataques por parte de los musulmanes ortodoxos que ponían en duda la sinceridad de sus creencias religiosas [1]. Todo contribuye a hacernos pensar que a él le agradaría pasar ante las gentes, si no como brujo o hechicero, al menos como un ser enigmático.

Pero sobre todo esto, como hemos dicho antes, le dominó el ejercicio de la poesía. Fué poeta de la corte cordobesa a lo largo de toda su dilatada existencia. Su voz sonaba ya en las audiencias poéticas que al-Ḥakam I celebraba en el alcázar de Córdoba durante los descansos que le permitían los negocios públicos [2]; luego brilló como una de las figuras más representativas del séquito poético de ᶜAbd al-Raḥmān II [3]; y, en fin, continuó su servicio al trono cordobés durante todo el reinado de Muḥammad I. Sabemos que compuso panegíricos en honor de estos tres príncipes [4], pero de todos ellos sólo han llegado a nuestras manos algunos fragmentos referentes al emir Muḥammad.

Uno de tales poemas fué compuesto a raíz de la batalla del Guazalete *(Wādī Salīṭ)* que, como es sabido, se dió en el año 240 (=845) [5]. Los cordobeses infligieron a los rebeldes toledanos, que se habían aliado con los asturianos, una sangrienta derrota. Los cronistas árabes la presentan como una de las más señaladas victorias conseguidas por el emir de Córdoba y algunos afirman que la mejor descripción que puede hacerse de ella son estos versos de Ibn Firnās:

> El ejército, lanzando gritos discordes, avanza compacto,
> tragando los campos, engrosado por las tribus, en orden cerrado.
> Cuando en él brillan las espadas, semejan relámpagos

[1] Ibn Saᶜīd, *Mugrib*, I, 333. — Recordemos, a este propósito, los furiosos ataques desencadenados por el influyente Yaḥyà ibn Yaḥyà contra los poetas-astrólogos de Córdoba, a los que acusaba de heterodoxia (cfr. Lévi-Provençal, *Hist. Esp. Mus.*, trad. esp. de E. García Gómez, p. 175.)

[2] Lévi-Provençal, *Hist. Esp. Mus.*, trad. E. García Gómez, p. 121.

[3] Lévi-Provençal, *op. cit.*, p. 174.

[4] Ibn Saᶜīd, *Mugrib*, I, 333.

[5] Cfr. Lévi-Provençal, *op. cit.*, p. 191.

que aparecen y se esconden entre nubes.
Las banderas en alto, al flamear,
parecen bajeles en un mar donde no es posible navegar a remo.
El molino de la guerra se pone en marcha, y su eje
es la inteligencia de un rey experto y virtuoso
que se llama Muḥammad, como el Sello de los Profetas,
y cuyo poder excede a toda descripción.
Por su causa, el martes por la mañana,
apenas el alba había descorrido el velo nocturno,
los dos montes del Guazalete lloraron y gimieron
por una tropa numerosa de esclavos e incircuncisos;
el pregonero de la muerte los llamó, y acudieron a él
como acuden los becerros a la vaca en el cercado.
Sólo les lanzó una parte [del ejército]
y aquéllos volvieron las espaldas, como hace una turba inerme.
Los *mawālī* furiosos, cerrando contra ellos,
parecían halcones dispersando bandadas de grullas.
¡Por mi vida! Eran dragones guerreros, cuando cargaban
en filas cerradas contra un monte con fuertes defensas.
El hijo de Yūlyūs, huyendo, decía a Mūsà:
«Veo la muerte ante mí, debajo de mí, detrás de mí».
Les hemos matado mil y mil hombres, más otros tantos,
y mil y mil después de mil y mil más,
además de los que se ahogaron, tragados por las aguas del río,
o se despeñaron en sus escarpadas orillas [1].

Otras acciones bélicas del emir Muḥammad fueron cantadas por Ibn Firnās. Ibn Ḥayyān recuerda una composición de este poeta que celebra el regreso del monarca a Córdoba después de una expedición contra Toledo [1]. En el curso de otro asedio contra esta ciudad, en el año 244 (= 858), las tropas cordobesas minaron los machones del

[1] Metro *ṭawīl*, rima *fī*. Cfr. Ibn ʿAbd Rabbihi, *al-ʿIqd*, II, 367 (ed. Aḥmad Amīn, IV, p. 495); Ibn ʿIḏārī, *Bayān*, ed. Dozy, I, pp. 114-15, trad. Fagnan, II, p. 183. — Dozy dió una traducción parcial en su *Histoire* (ed. Lévi-Provençal), I, p. 355. Los textos presentan bastantes variantes que es necesario tener en cuenta para la interpretación de los versos.

[2] Ibn Ḥayyān, *Muqtabis*, ed. M. Martínez Antuña, p. 144.

puente y, cuando los toledanos salieron en tropel para cargar contra los sitiadores, se vino abajo toda la fábrica arrastrando en su caída a aquéllos, que se ahogaron en el Tajo. Con este motivo escribió Ibn Firnās:

Ha quedado Toledo despoblada,
a merced de las aves de rapiña.
Ha quedado sin gente, desguarnecida,
[silenciosa] como una tumba.
No ha querido Allāh que subsista un puente
erigido para el paso de las tropas infieles [1].

Quizá tengan alguna relación con este poema, ciertos versos recogidos por Maqqarī en otro lugar de su *Nafḥ al-ṭīb*, en un pasaje redactado con aire sibilino, que dice así:

«En los días del emir Muḥammad fué destruída Mérida, que quedó arruinada hasta sus cimientos. Esto sucedió en el año 254 (= 868). Pero algunos años antes de que tuviera lugar esta acción contra Mérida, alguien contaba que había oído en Oriente los versos siguientes, sin que lograra saber quién pudo haber sido su autor:

¡Ay de Mérida, que se rebeló
desafiando la fiereza del destino!
Estaba la ciudad cubierta de flores,
pero fué despojada de las flores, y quedó como un desierto.
¡Ay! ¡Ay de ella, cuando la acometió
con sus huestes el emir soberano!» [2].

Los hechos a que aquí se alude son los provocados por la rebelión de Ibn Marwān al-Ŷillīqī, que en ese año 254 (= 868) se alzó en Mérida contra la soberanía omeya. Muḥammad I le atacó inmediatamente y la ciudad quedó desmantelada [3]. Pues bien, si com-

[1] Metro *ḳāmil*, rima *rī*. Cfr. Maqqarī, *Analectes*, I, p. 101 (ed. Cairo, I, 153). Fué traducido parcialmente por Dozy, *Histoire* (ed. Lévi-Provençal), I, p. 359, y por Simonet, *Mozárabes*, p. 455, n. 1. — Cfr. también Lévi-Provençal, *op. cit.*, p. 192.

[2] Maqqarī, *Analectes*, I, p. 226 (ed. Cairo, I, 329). Gayangos, *Mohammedan Dynasties*, II, 127-8.

[3] Cfr. Lévi-Provençal, *Hist. Esp. Mus.*, trad. esp. de E. García Gómez, p. 192.

paramos este fragmento poético con el anterior de Ibn Firnās que celebra la destrucción del puente de Toledo, observaremos que ambos están escritos en el mismo metro y con la misma rima, y aún el metro en los dos tiene las mismas características internas en lo que se refiere a la escansión de pies. Ante estas coincidencias, casi estaríamos tentados a creer que ambos pertenecen a una misma qaṣīda de Ibn Firnās. Bien sabemos que son estas razones muy ligeras para permitirnos afirmarlo con certeza, y es verdad también que diez años de distancia separan a los hechos aludidos en uno y otro fragmento, pero tampoco habría grave inconveniente para pensar que nuestro poeta hubiera hecho correr con aires de misterio la segunda parte de su poema, haciéndola pasar como una especie de vaticinio o pronóstico suyo, muy de acuerdo con su carácter de astrólogo, alquimista y mágico.

Estos y otros panegíricos compuestos por Ibn Firnās eran recitados en solemnes certámenes palatinos. Sus biógrafos nos lo presentan en una de estas ocasiones declamando ante el emir Muḥammad un poema ditirámbico en el que figuraba este verso:

> He visto a Muḥammad, Príncipe de los Creyentes,
> y en su rostro florece la luna *(badr)* de la bondad [1].

Y al oírlo su eterno y encarnizado rival Mu'min ibn Sa'īd, exclamó: «¡Qué verso más horrible! ¡Has hecho del rostro del emir un campo en el que florecen los granos *(badr)*!». Ibn Firnās se puso rojo de vergüenza, pero le contestó a su vez con gran indignación, cubriéndole de improperios [2].

Entre estos dos poetas existió una rivalidad feroz. Se dedicaron mutuamente sátiras, algunas de tono muy subido, en las que sobresalía la lengua desenfrenada de Mu'min ibn Sa'īd, aunque tampoco fuera precisamente suave la de Ibn Firnās [3].

Un aspecto más de la exuberante personalidad de nuestro poeta es el que se refiere a su dominio de la técnica musical y del canto.

[1] Metro *ṭawīl*, rima *rū*.

[2] Maqqarī, *Analectes*, II, 255 (ed. Cairo, IV, 346). — Cfr. también Gayangos, *op. cit.*, I, 149.

[3] Véase, por ejemplo, un verso de éste contra aquél, conservado por Ibn Sa'īd, *Mugrib*, I, 333.

Su maestría en este arte debió ser muy notable por cuanto los historiadores árabes la ponderan con encomio [1]. A este respecto, puede servir de ilustración la siguiente anécdota, en la que se manifiesta también su facilidad para improvisar versos.

En las postrimerías del reinado de ᶜAbd al-Raḥmān II, hubo en la región de Sidonia un gobernador *(ᶜāmil)* llamado Maḥmūd ibn Abī Ŷamīl, hombre noble y rico que mandó construir, en las orillas del Wādī Lakka, un pabellón *(qubba)* alhajado con finas pieles y lujosas alfombras, en el que gastó la elevada suma de 500 dinares. Cuando terminó de erigirlo, preparó un festín al que invitó a los nobles de la cora. Ocurrió que por entonces había llegado a la comarca ᶜAbd al-Malik ibn Ŷahwar [2] que venía a visitar sus posesiones de Sidonia, y el gobernador Maḥmūd le invitó también a participar en la fiesta. Llegaron los invitados, entre los cuales se encontraba un hijo del cantor Ziryāb, y cuando terminaron de comer pasaron al salón de recepciones. Entonces se presentó ᶜAbbās ibn Firnās, que venía a saludar a Maḥmūd. Este salió a recibirle, le abrazó y todos se regocijaron con su llegada. Le sirvieron comida, la comió y pasó con todos al salón. El hijo de Ziryāb comenzó a cantar:

> Cuando no me conmueven las mujeres de la caravana
> me emocionan las palomas, arrullándose en los campos.
> Con sus arrullos hacen llorar al enamorado,
> porque son plañideras, aunque no viertan lágrimas.

Todos los presentes, admirados, hicieron repetir la canción al hijo de Ziryāb, y cuando éste acabó, por fin, ᶜAbbas ibn Firnas tomó en sus manos el laúd y los volvió a cantar a su vez, rematándolos con otros dos versos que improvisó en alabanza de Maḥmūd y que decían así:

> En Maḥmūd he fortalecido mi mano, que estaba desamparada
> en una época estéril para la esperanza.

1 Cfr. Zubaydī, *Ṭabaqāt*, p. 291; Maqqarī, *Analectes*, II, 254 (ed. Cairo, IV, 345). — La importancia de sus conocimientos musicales fué puesta de relieve también por J. Ribera, *Cantigas*, p. 53, n. 2.

2 Era nieto de Yūsuf ibn Bujt, el cliente omeya que tan activamente trabajó por la causa de ᶜAbd al-Raḥmān I, cuando éste era pretendiente al trono de Córdoba.

Para la generosidad y la gloria ha construído una *qubba*
ante la cual los hombres más generosos quedan prosternados [1].

Era Maḥmūd hombre espléndido, y al escuchar este canto dijo a Ibn Firnās: «¡Oh, Abū-l-Qāsim! La cosa más preciosa que me ha proporcionado mi dinero es esta *qubba;* yo te la regalo, y también esta vestidura que llevo puesta. Pasaremos pues, el día de hoy, bajo tu hospitalidad en esta *qubba*». Inmediatamente, pidió otro vestido, entregó a ᶜAbbās el que llevaba puesto y continuó así la fiesta. En el momento de despedirse, ᶜAbd al-Malik ibn Ŷahwar dijo a Ibn Firnās: «Abū-l-Qāsim, esta *qubba* no va a servirte a ti para nada, y no tendrás más remedio que venderla; si quieres, yo te la compro en 500 dinares». Y le contestó ᶜAbbās: «Tuya es» [2].

Como ocurre con casi todos los poetas de aquella remota época sólo han llegado a nosotros leves muestras de la producción de Ibn Firnās. Aparte los versos que hasta aquí van citados, sólo conocemos otros dos fragmentos poéticos suyos: uno del género floral, que puede considerarse como una temprana muestra del proceso de humanización de los jardines en la poesía de al-Andalus, y que dice así:

Aparecen en el jardín las rosas con las margaritas,
como unos labios rojos de una boca que ríe [3].

Y otro que constituiría seguramente el *nasīb* o introducción erótica de una qaṣīda:

Es bella como una hurí: no se salvan de su amor los ojos que la miran
aunque la felicidad que brinda es una mentira más dulce que la verdad.
En sus mejillas luce un sol perenne de belleza
y una luna llena que no tiene menguante.
La vida únicamente consiste en matar a la ausencia y a la soledad,
en compañía de una bella que nos otorgue incesantemente su amor [4].

[1] Metro *ṭawīl*, rima *ᶜū*. En el primer hemistiquio del segundo verso, los textos presentan variantes: *qubba* o *alquibla*.

[2] La anécdota completa en Zubaydī, *Ṭabaqāt*, pp. 291-2. Un fragmento en Maqqarī, *Analectes*, II, 91-92 (ed. Cairo, IV, 129).

[3] Metro *ṭawīl*, rima *rū*. Cfr. Ḥumaydī, *Ŷaḏwa*, nº 731; Ḍabbī, *Bugya*, nº 1247.

[4] Metro *ṭawīl*, rima *qī*. Cfr. Ṯaᶜālibī, *Yatīma*, II, p. 16, donde se llama a nuestro poeta ᶜAbbās ibn Qirmās, producto seguramente de una falsa lectura.

ᶜAbbas ibn Firnās murió, como hemos dicho antes, en el año 274 (= 887). Debió alcanzar, pues, una edad muy avanzada, teniendo en cuenta que sus primeras actuaciones en la vida pública tuvieron lugar ya bajo el emirato de al-Ḥakam I (muerto en 821).

Las semblanzas que nos ofrecen los historiadores árabes son parciales y truncas casi siempre, y hemos procurado conjuntarlas aquí racionalmente, con objeto de que el lector pueda formarse una idea del papel que desempeñó en vida este poeta-astrólogo, producto característico de su época. Añadamos todavía que, después de su muerte, con el andar del tiempo, nunca se perdió del todo su recuerdo. Un eco vivaz de su poesía resonaba aún después de varias generaciones, pues en el siglo X, el poeta ᶜUbayd Allāh ibn Yaḥyà, cortesano de ᶜAbd al-Raḥmān III, copia en una de sus composiciones un verso de Ibn Firnās [1]. Su nombre de astrólogo también sobrevivió en la memoria de los eruditos árabes españoles hasta los días del reino nazarí de Granada: Cuando Ibn al-Jaṭīb, en una de sus obras históricas, estudia el reinado de Hišām I de Córdoba, dice: «Cuentan que el emir Hišām consultó al mejor estrellero de su época, creo que a ᶜAbbās ibn Firnās, preguntándole cuánto tiempo había de durar su reinado...» [2]. La anécdota nos es conocida por otras fuentes y sabemos que no fué a nuestro astrólogo a quien consultó el emir de Córdoba en aquella ocasión, sino a al-Ḍabbī de Algeciras, quien le pronosticó la corta duración de su reinado [3]. Pero el hecho de que, al redactar este pasaje, la mente de Ibn al-Jaṭīb asociara la idea de «el mejor estrellero de su época» con el nombre de ᶜAbbās ibn Firnās, demuestra la continuidad del recuerdo de nuestro poeta-astrólogo a través de los siglos.

Elías Terés.

1 Cfr. Ibn Ḥayyān, *Muqtabis*, ed M. M. Antuña, p. 144.

2 Ibn al-Jaṭīb, *Aᶜmāl*, p. 14.

3 Ibn al-Qūṭiyya, *Taʾrīj iftitāḥ al-Andalus*, ed. Gayangos, y trad. esp. de J. Ribera, Madrid, 1926, pp. 41 = 32.

LIBROS Y REVISTAS

Obras generales. — Ronart.

Historia de las ideas y de las ciencias. — *Ciencias:* Ṯābit ibn Qurra, por Kutsch.

Historia y Geografía. — Caro Baroja.

Arte y Arqueología. — Kűhnel.

OBRAS GENERALES

Ronart, Stephan and Nandy, *Concise Encyclopaedia of Arabic Civilization, The Arab East.* Amsterdam, Djambatan, 1959; IX+589 pp.

Esta *Encyclopaedia,* título del que sus autores no están del todo satisfechos, aun habiéndolo restringido con el adjetivo *concise,* habrá sido, seguramente, bien recibido por los no arabistas. Porque el mundo de los árabes y el del Islam queda tan a trasmano de los estudios generales, incluso de los universitarios, que una obra como ésta, bien concebida y realizada, y ordenada alfabéticamente, puede ser el libro de consulta más inmediato para todos los que, en un momento dado, tengan que resolver alguna duda o aclarar algún concepto relacionado, en cualquiera de las ciencias, con los árabes o el Islam. Dicho se está que puede ser útil igualmente al arabista, aunque en menor medida, y por dos razones. En primer lugar, por resultar, como es obvio, demasiado «manual», y sobre todo por la existencia de la *Encyclopédie de l'Islām.* Ésta, cuyo primer volumen en su segunda edición vemos ahora, con verdadero gozo, terminado, no podía estar al alcance de los no especialistas, por muchos motivos (y no es el menor su coste tan elevado). La obra que comentamos prestará, pues, muy útil servicio a los estudiosos que no se hayan adentrado nunca en el campo del arabismo.

Hay que destacar en la obra la cuidadosa selección de los artícu-

los y, en general, la bien medida extensión de cada uno de acuerdo con su importancia. La geografía, la historia, la biografía, las artes, la literatura, las instituciones, etc., están tratadas con las mayores precisión y claridad, y las referencias de unos artículos a otros muy bien pensadas, para que la obra quedara condensada y sin repeticiones inútiles. Especial interés encierran los temas referentes a nuestros días — utilísima síntesis, aunque, forzosamente, demasiado breve —, porque los autores están perfectamente informados, y otras obras suyas nos dan fe de ello, de los problemas del Islam contemporáneo. Se han multiplicado los epígrafes y, aunque no se siguen normas estrictas, pues indistintamente aparecen en árabe o en inglés, siempre se ha cuidado remitir al artículo correspondiente.

La obra es, pues, excelente desde todos los puntos de vista, considerando, sobre todo, que ha sido redactada para el gran público. Hay que hacer alguna objeción de detalle, que no es negativa, en todo caso, como el haber incluído los autores algún artículo que tendría mejor cabida en el volumen que completará esta obra y que tendrá como subtítulo *The Arab West*. Sirva de ejemplo el consagrado al famoso escritor de la época califal de Córdoba Ibn ʿAbd Rabbi-hi (p. 11), o el referente a la novela filosófica *Ḥayy ibn Yaqẓān*, (pp. 212-213), cuya versión más notable y conocida es obra de otro andaluz. Digamos de paso, aun habida cuenta de que esta *Encyclopaedia* está dirigida, en principio, a lectores de habla inglesa, que en este último artículo podría haber habido, en vez de la nota que pone de relieve la relación entre la novela de Ibn Ṭufayl y el *Robinson Crusoe* de Defoe, o al menos al lado de ella, otra nota que se refiriera a la obra de Gracián *El Criticón*, por su mayor relación con el *Ḥayy ibn Yaqẓān* y por más ilustre.

La transcripción de las palabras árabes, simplificada y fiel a la tradición inglesa, no siempre es rigurosa. Encontramos, por ejemplo, *Naguib* al lado de *ʿAbd al-Nāsir* (p. 373); en los nombres determinados acompañados de adjetivo se ha suprimido siempre el artículo, como *Ikhwān al-Muslimīn* (p. 372), *Mudawannah* (sic) *al-kubrā* (p. 340); hay igualmente transcripciones defectuosas o bien erratas: *naqūs* (por *nāqūs*, p. 411), *mihrab* (en las pp. 374 y 375, aunque está correcta en el artículo dedicado al vocablo, p. 367) por *mihrāb [miḥrāb]*. Alguna otra transcripción es particularmente desafortuna-

da: *al-jaīysh [al-ŷayš]*, en la p. 473; *jābila*, p. 260, con la traducción 'to be ignorant'.

Estas ligeras sombras restan muy poco valor a la obra. Pero tienen cierta gravedad precisamente porque va a ser utilizada por personas que no conocen la lengua árabe. Es de esperar que en el volumen dedicado a Occidente, que por fuerza interesará más a los lectores de esta Revista, se revisen con más atención las pruebas de imprenta.

Dejo para el final la única objeción seria que encuentro puede hacerse a esta obra. En el artículo *Fulān* (p. 179), «a frequently used Arabic word meaning 'Mr. so-and-so'», habría que suprimir todo lo que sigue: «It may be derived from the Frankish 'poulains' i. e. the children of marriages between crusaders and native Syrian women, a term which is a derivation from the Latin 'pullus', the young one of an animal. (Compare the English 'foal')». No puedo explicarme un lapsus de este género: la palabra *fulān* existía en la lengua árabe siglos antes de las Cruzadas — basta abrir cualquier obra antigua para encontrarla en seguida — y figura desde luego, aunque una sola vez, en el Corán (XXV, 30).

El volumen está editado con la pulcritud y el esmero de todas las publicaciones de la casa Djambatan. — *Fernando de la Granja.*

HISTORIA DE LAS IDEAS Y DE LAS CIENCIAS

CIENCIAS

Kutsch, Wilhelm, S. I., *Ṯābit ibn Qurra's arabische Übersetzung der* Ἀριθμητικὴ Εἰσαγωγή *des Nikomachos*, Beyrouth, 360 pp. (Recherches publiées sous la Direction de l'Institut de Lettres Orientales de Beyrouth, n. IX).

Esta colección del Instituto de Beirut va creciendo con rapidez satisfactoria y alentadora. Cuenta ya con quince volúmenes, algunos de los cuales hemos reseñado en esta misma Revista. El P. Wilhelm Kutsch, además de anunciarnos en prensa un interesante Comentario de al-Fārābī, nos ofrece ya la traducción al árabe de la Aritmética de Nicómaco. La ejecutó Ṯābit ibn Qurra y se conserva en el manuscri-

to que utiliza el editor, existente en el Br. Museum. Naturalmente no deben esperarse las variantes que otros manuscritos proporcionarían si existiesen y fuesen conocidos. Pero sí era de esperar que al menos se corrigiesen ciertos defectos del copista que el editor en su Prólogo (Vorwort) da por conocidos. Así el P. Kutsch nos presenta al margen inferior de su edición la corrección de bastantes lecturas para lo cual el original griego ofrece una ayuda bien segura. Aun así, como suele suceder, algunas rectificaciones hubieron de advertirse al final (p. 355). Es, pues, muy aceptable la presentación del texto (páginas 11-113). Para los estudiosos serán sumamente interesantes los vocabularios greco-arábigo (pp. 115-287) y arábigo-griego (pp. 288-353). Verdaderamente el P. Kutsch presenta una lista completa de las palabras que de alguna manera pueden ayudar al estudioso. Sinceramente le hemos de felicitar por el éxito obtenido y con razón esperamos que ha de ser mucho mayor el del Comentario de al-Fārābī. — *Manuel Alonso Alonso, S. I.*

HISTORIA Y GEOGRAFIA

Caro Baroja, Julio, *Los Moriscos del reino de Granada (ensayo de historia social)*. Madrid. Instituto de Estudios Políticos, 1957. Páginas XI+305+24 planchas+3 cartas plegables, en rústica, 150 p.

«¡Cuántas cosas sabe este Caro Baroja!», me dijo hace poco un distinguido amigo al encontrar este libro en mi mesa de trabajo. Y es verdad. En una época como la nuestra que vacila entre los especialismos estrechos y los diletantismos exagerados, el señor Caro es uno de los pocos que sepan hablarnos a la vez con sólida erudición y con amplitud de espíritu. El libro que nos brinda aquí no solamente es una monografía escrita con rigurosa exactitud científica, sino mucho más. Profundo conocedor de la etnología y cultura españolas, así como de la mentalidad de los musulmanes del Africa del Norte, donde ha llevado a cabo valiosas investigaciones, no hay nadie más indicado que el señor Caro para escribir la historia social de *Los Moriscos del Reino de Granada*. Es el libro de un especialista escrito para especialistas. Pero podemos asegurar que no sólo los et-

nógrafos o los historiadores o los arabistas son los que sacarán provecho de la lectura de estas páginas. La Granada musulmana aquí descrita formaba parte de la España del siglo de oro, y el autor sabe iluminar las discusiones de estructura social con citas de los grandes autores clásicos. Por ejemplo, las principales diferencias entre los moriscos y sus conciudadanos cristianos las sabe pintar a lo vivo, basándose tanto en los dibujos contemporáneos de Weidetz y en lo que se puede deducir del vocabulario arábigo de Pedro de Alcalá, como en textos literarios de Lope y de Góngora. Es admirable. El libro lleva como su segundo título *ensayo de historia social*, que peca por exceso de modestia. No es un ensayo, sino un modelo de lo que la historia social debe ser. Y se engaña el autor cuando dice que en su libro predomina «la moderna tendencia a la abstracción seca, dura y algo pedantesca», porque ha escrito un libro de lectura alucinante.

Esto dicho, cabe expresar una ligera duda sobre la cuestión de si ha delimitado su asunto de la manera quizá más lógica. ¿Es posible estudiar los moriscos granadinos sin considerar al mismo tiempo los musulmanes de las demás regiones de España? Hasta 1571 forman aquéllos una entidad aparte, sin que los contactos establecidos entre ellos y sus correligionarios hayan influído para nada en los sucesos. Pero después de la segunda guerra de Granada todo cambia. Los granadinos son expulsados casi todos, y dispersados en varias regiones. A partir de esta fecha sus fortunas se hallan aliadas a las de los mudéjares de Castilla y de Aragón, y ya no cabe estudiar los unos sin los otros. A veces (p. ej. pp. 120 y 242) el autor vacila entre hablar únicamente de los granadinos y tratar de los moriscos españoles en general. El lector poco advertido podría suponer que los alherces de que habla en la p. 114 son de origen granadino, pero, como la mayoría de los manuscritos aljamiados, estos amuletos son aragoneses, de Almonacid de la Sierra. Es lícito suponer una semejanza entre los usos y costumbres de los moriscos de ambas regiones, pero quizás hubiera sido más prudente distinguir con un criterio más riguroso entre lo puramente granadino y lo que es común a todos los moriscos.

Una omisión sorprende, y es que en una historia social se hable tan poco de la situación social de la mujer morisca. Precisamente parece que ella ha desempeñado un papel más relevante que lo usual entre los musulmanes. Ya en el siglo XIX Saavedra abordó el asun-

to indirectamente (*Memorias de la Real Academia Española*, VI, página 153) y hubiera sido interesante tener un estudio moderno del fenómeno.

En la segunda edición ¿no sería mejor poner los títulos de los capítulos en el texto, en vez de esconderlos en el índice? No es cómodo tener que buscarlos allí y no tenerlos delante de los ojos. Este detalle aparte, la presentación del libro es esmerada, tanto la del texto como la de las planchas y mapas. En el índice, p. 304 l. 14 léase 249 (nº 258); l. 15 léase 257 (nº 259); l. 16 léase 264 (nº 266),

En resumen: aquí tenemos el mejor libro sobre los moriscos escrito hasta ahora, y si hay algo que lamentar en él, es que el autor no haya querido ensanchar el asunto para abarcar la historia social de todos los moriscos españoles. Pero quizá no tenemos derecho a pedirle tanto de su tiempo. Mientras tanto, sabemos que está preparando un libro sobre los conversos, que aguardamos con impaciencia. — *L. P. Harvey* (University of Southampton).

ARTE Y ARQUEOLOGIA

Kühnel, Ernst, *Eine Spanisch-Maurische Elfenbeinpyxis*. En *Pantheon*, XVIII, Munich, 1960, 3 pp. y 4 grabados en el texto.

No abundan en el comercio de antigüedades los botes de marfil hispanomusulmanes de época califal. Uno desconocido hasta ahora publica el doctor Kühnel. Figuró en la almoneda de Sotheby en Londres que tuvo lugar el 16 de mayo de 1958 (nº 27 del cat.) y fué adquirido por el señor Ernst Kofler-Truniger, de Lucerna. Es un bote cilíndrico de 11,4 centímetros de altura y 10,6 de diámetro, desprovisto de tapa. Su superficie exterior está ricamente decorada con ataurique califales, destacados sobre un fondo profundo, y entre ellos parejas de halcones, gacelas y leones, afrontados unos y otros de espaldas. Según la autorizada opinión del doctor Kühnel, el mayor parecido de su decoración es con el bote de Zamora, fechado en 964, que está hoy en el Museo Arqueológico Nacional de Madrid. — *L. T. B.*

REVISTAS DEL PATRONATO «MENÉNDEZ PELAYO»

AL-ANDALUS. — Publicación de las Escuelas de Estudios Arabes de Madrid y Granada.

Semestral. España: Número suelto, 75 ptas. Suscripción anual, 140 ptas.
Extranjero: Número suelto, 100 ptas. Suscripción anual, 180 ptas.

ANUARIO MUSICAL. — Publicación del Instituto Español de Musicología.

Es un exponente de los problemas que encierran nuestro folklore y el estudio científico del pasado musical de España. Aparte de todo lo referente a la cultura musical española, da también cabida en sus páginas a temas universales de índole musicográfica, relacionados directa o indirectamente con ella.

España: Precio del tomo anual, 90 ptas. Suscripción anual, 80 ptas.
Extranjero: Precio del tomo anual, 110 ptas. Suscripción anual, 100 ptas.

ARCHIVO ESPAÑOL DE ARTE. — Publicación del Instituto Diego Velázquez.

Revista de Arte medieval y moderno. Aunque fundamentalmente se consagra al arte español y americano, publica también trabajos sobre arte extranjero.

Trimestral. España: Número suelto, 50 ptas. Suscripción anual, 170 ptas.
Extranjero: Número suelto, 60 ptas. Suscripción anual, 220 ptas.

ARCHIVO ESPAÑOL DE ARQUEOLOGÍA. — Publicación del Instituto Diego Velázquez.

Revista dedicada al estudio de la arqueología y al arte durante la prehistoria y la Edad Antigua, tanto en España como en el extranjero.

Semestral. España: Número suelto, 75 ptas. Suscripción anual, 140 ptas.
Extranjero: Número suelto, 110 ptas. Suscripción anual, 180 ptas.

SEFARAD. — Publicación del Instituto Benito Arias Montano.

Estudia los problemas culturales hebreo-bíblicos, las culturas del próximo Oriente en relación con el pueblo hebreo y el judaísmo español. Ofrece rica sección bibliográfica con detenido examen del estado último de las cuestiones.

Semestral. España: Número suelto, 100 ptas. Suscripción anual, 180 ptas.

Extranjero: Número suelto, 110 ptas. Suscripción anual, 200 ptas.

VARIEDADES

Robert Ricard: *Alminar*..... 233
Fernando de la Granja: *Nota sobre la «maṭlêṭa» de los judíos de Fez*..... 235
Elías Terés: *ʿAbbās ibn Firnās*..... 239

LIBROS Y REVISTAS

Ronart, Stephan and Nandy, *Concise Encyclopaedia of Arabic Civilization, The Arab East* (Fernando de la Granja)..... 251
Kutsch, Wilhelm, S. I., *Ṯābit ibn Qurra's arabische Übersetzung der* Ἀριθμητική Εἰσαγωγή *des Nikomachos* (Manuel Alonso Alonso, S. I.). 253
Caro Baroja, Julio, *Los Moriscos del reino de Granada (ensayo de historia social)* (L. P. Harvey)..... 254
Kühnel, Ernst, *Eine Spanisch-Maurische Elfenbeinpyxis* (L. T. B.)..... 256

AL-ANDALUS

REVISTA DE LAS ESCUELAS DE ESTUDIOS ÁRABES DE MADRID Y GRANADA

SE PUBLICA EN FASCÍCULOS SEMESTRALES FORMANDO CADA AÑO UN VOLUMEN DE UNAS QUINIENTAS PÁGINAS

SISTEMA DE TRANSCRIPCIÓN:

' — *b* — *t* — *ṯ* — *ŷ* — *ḥ* — *j* — *d* — *ḏ* — *r* — *z* — *s* — *š* — *ṣ*
ḍ — *ṭ* — *ẓ* — *ʿ* — *g* — *f* — *q* — *k* — *l* — *m* — *n* — *h* — *w* — *y*

hamza inicial no se transcribe.

tāʾ marbūṭa = *a* (en estado absoluto) y *at* (en estado constructo).
artículo = *al-* (aun ante solares) y *-l-* precedido de palabra terminada en vocal.
vocales = *a, i, u; ā, ī, ū.*

diptongos = *ay, aw.*

alif maqṣūra = *à.*